ہید
اد
ضیٰ
ہری

۲

کلام، عرفان، حکمت عملی

کلیات علوم اسلامی

کلیّات علوم اسلامی

جلد دوم

کلام - عرفان - حکمت عملی

ج

فهرست مطالب

بخش اول: کلام

بخش دوم: عرفان

بخش سوم: حکمت عملی

مقدمه چاپ اول

بسم الله الرحمن الرحیم

از جمله مسائل جامعه ما، دوری نسل جوان از معارف اسلامی است، و آن که این مشکل را بهتر از همه حس کرده و بیتابانه در پی رفع آن است همین نسل جوان است. تنها کسانی می‌توانند به این نیاز جامعه به درستی پاسخ گویند که از یک سو خود فرهنگ اسلامی را از سرچشمه‌های اصیل آن فرا گرفته باشند و از سوی دیگر به زبان زمان خویش سخن بگویند و حال و هوای روزگار نسل جوان را درک کنند.

استاد شهید آیت الله مطهری در شمار معدود کسانی بود که از شرایط لازم برای آشنا ساختن نسل امروز با اسلام برخوردار بود. او نماینده راستین حوزه‌های علمیه در دانشگاههای امروز بود. چون زبان نسل جوان را می‌دانست و می‌فهمید، پیغام این نسل را می‌شنید و به حوزه‌های علمیه می‌برد. وی مشکل دوری نسل جوان از فرهنگ اسلامی را به خوبی و بهنگام شناخته و راه حل آن را نیز دریافته بود و بسیاری از آثار خود را دقیقاً در جهت رفع این مشکل تألیف کرد.

مجموعهٔ **کلیات علوم اسلامی** که پس از شهادت آن استاد به چاپ می‌رسد از قبیل همین آثار است. این مجموعه را استاد برای جوانانی نوشت که نخستین قدم را در راه آشنایی با معارف اسلامی برداشته‌اند و سعی او همه این بود که در این سلسله، سادگی و اختصار را در عین صحت، اساس قرار دهد و راه را برای ورود آنان به فضای روحپرور فرهنگ اسلامی باز کند.

این سلسله دروس در اصل تقریرات درسهای آن استاد شهید برای دانشجویان سالهای اول و دوم دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران بوده است و بعضی از بخشهای آن مانند «کلیات فلسفهٔ اسلامی» در زمان حیات و با اجازهٔ ایشان، به دفعات متعدد در دانشگاه صنعتی شریف تدریس می‌شده است.

استاد شهید قصد داشتند این سلسله دروس را قبل از انتشار مورد بازبینی قرار دهند. دریغ که این فرصت به دست نیامد و شمع روشن زندگانی او توسط منافقان خاموش گشت. پس از شهادت استاد بهتر آن دیدیم که این مجموعه را بی‌هیچ تغییر و تبدیل و به همان صورت که بود، منتشر سازیم.

نخستین دفتر این مجموعه که «کلیات منطق و فلسفه» است قبلاً منتشر شده، و اینک دومین دفتر این مجموعه که «کلیات کلام و عرفان و حکمت عملی» است در دسترس جوانانی قرار می‌گیرد که در پی شهادت او پیکرش را با فریاد «معلم شهیدم راهت ادامه دارد» بدرقه کردند. رحمت خدا بر روان پاکش باد.

۱۲ اردیبهشت ۱۳۵۹

شورای نظارت بر نشر آثار استاد شهید مطهری

مقدمه چاپ بیست و هفتم

بسم الله الرحمن الرحیم

نظر به استقبال فراوان دانشجویان و طلاب محترم و سایر اقشار ملت شریف ایران از کتاب حاضر، جهت بالا بردن کیفیت چاپ آن، این کتاب از نو حروفچینی شد و برخی نقایص جزئی موجود در چاپهای گذشته از نظر زیبایی صفحات و غیره برطرف گردید. امید است مورد توجه و پسند علاقه‌مندان به آثار آن متفکر شهید قرار گیرد.

پانزدهم مهر ۱۳۸۱

شورای نظارت بر نشر آثار استاد شهید مطهری

بخش اول

کلام

درس اول

علم کلام

یکی از علوم اسلامی علم کلام است. علم کلام علمی است که درباره عقاید اسلامی یعنی آنچه از نظر اسلام باید بدان معتقد بود و ایمان داشت، بحث می‌کند به این نحو که آنها را توضیح می‌دهد و درباره آنها استدلال می‌کند و از آنها دفاع می‌نماید.

علمای اسلامی می‌گویند مجموع تعلیمات اسلامی سه بخش است:

الف. بخش عقاید، یعنی مسائل و معارفی که باید آنها را شناخت و بدانها معتقد بود و ایمان آورد مانند مسأله توحید، صفات ذات باری تعالی، نبوّت عامّه و خاصّه، و برخی مسائل دیگر؛ و البته فرق اسلامی در اینکه چه چیزهایی از اصول دین است و لازم است به آنها ایمان و اعتقاد داشت تا حدودی اختلاف نظر دارند.

ب. بخش اخلاق، یعنی مسائل و دستورهایی که درباره «چگونه بودن» انسان از نظر صفات روحی و خصلتهای معنوی است از قبیل:

عدالت، تقوا، شجاعت، عفّت، حکمت، استقامت، وفا، صداقت، امانت و غیره.

ج. بخش احکام، یعنی مسائل مربوط به کار و عمل که چه کارهایی و چگونه باید انجام شود از قبیل نماز، روزه، حج، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، بیع، اجاره، نکاح، طلاق، تقسیم ارث و غیره.

علمی که متصدّی بخش اول است «علم کلام» است، و علمی که عهده دار بخش دوم است «علم اخلاق» نامیده می‌شود، و علمی که بخش سوم را بر ذمّه دارد «علم فقه» نام گرفته است.

در این تقسیم آنچه مقسم واقع شده است «تعلیمات اسلامی» است، یعنی چیزهایی که جزو متن اسلام است، نه علوم اسلامی که اموری را هم که مقدّمه‌ای است بر تحقیق درباره تعلیمات اسلامی شامل می‌گردد مانند ادبیّات، منطق و احیاناً فلسفه.

ثانیاً در این تقسیم، جهت ارتباط تعلیمات اسلامی با «انسان» مورد توجه قرار گرفته است، چیزهایی که مربوط است به عقل و اندیشه انسان «عقاید» خوانده شده است و چیزهایی که مربوط است به خلق و خوی انسان «اخلاق» خوانده شده است و چیزهایی که مربوط است به عمل و کار انسان «فقه» نام گرفته است.

همچنانکه در درسهای کلّیات علم فقه خواهیم گفت، علم فقه هر چند از آن وجهه نظر که فقها بحث می‌کنند یک علم است، از وجهه دیگر مشتمل بر علوم متعدّده است.

به هر حال علم کلام، علم عقاید اسلامی است. در گذشته به آن «علم اصول دین» یا «علم توحید و صفات» هم می‌گفته‌اند.

آغاز علم کلام

درباره آغاز علم کـلام و اینکـه از چـه وقـت در میـان مسـلمین پدیـد آمـد نمی‌توان دقیقاً اظهار نظر کرد. آنچه مسلّم است این است که در نیمـه دوم قرن اوّل هجری پاره‌ای از مسائل کلامـی از قبیـل بحـث جبـر و اختیـار و بحث عدل در میان مسلمین مطرح بوده است و شاید نخستین حوزه رسمی این مباحث حوزه درس حسن بصری متوفّا در ۱۱۰ هجری است.

در میان مسلمین دو شخصیّت از شخصیّتهای نیمه دوم قرن اوّل نـام برده می‌شوند که سخت از اختیار و آزادی انسان دفاع مـی‌کـرده‌انـد: معبـد جهنی و غیلان دمشقی. در مقابل، افرادی بوده‌اند که طرفـدار عقیـده جبـر بوده‌اند. معتقدان به اختیار و آزادی به نام «قـدری» و منکـران آن بـه نـام «جبری» معروف شدند.

تدریجاً موارد اختلاف این دو دسته به یـک سلسـله مسـائل دیگـر در الهیّات، طبیعیّات و اجتماعیّات و برخـی مسـائل مربـوط بـه انسـان و معـاد کشیده شد و مسأله جبر و اختیار یکی از مسائل مورد اختلاف بـود. قـدریّون در این دوره‌ها به نام «معتزله» خوانده شدند و جبریّون به نام «اشاعره».

مستشرقین و اتباع آنها اصرار دارند کـه آغـاز بحثهـای اسـتدلالی در جهان اسلام را از اینجا و یا امثال آن بدانند. اما حقیقت این است که بحـث استدلالی درباره اصول اسلامی از خود قـرآن کـریم آغـاز شـده اسـت و در سخنان رسول اکرم (ص) و مخصوصاً در خطب امیر المؤمنین (ع) تعقیـب و تفسیر شده است گو اینکه سبک و اسلوب این مباحث بـا سـبک و اسـلوبی که متکلّمین اسلامی داشتند متفاوت است.

تحقیق یا تقلید

قرآن کریم ایمان را بر پایه تعقّل و تفکّر گذاشته است. قرآن همواره

می‌خواهد که مردم از اندیشه به ایمان برسند. قرآن در آنچه باید به آن مؤمن و معتقد بود و آن را شناخت «تعبّد» را کافی نمی‌داند. علیهذا در اصول دین باید منطقاً تحقیق کرد. مثلًا اینکه خداوند وجود دارد و یکی است مسأله‌ای است که منطقاً باید به آن پی برد، و همچنین اینکه حضرت محمّد (صلّی اللّه علیه و آله) پیامبر خداست. این جهت باعث شد که علم اصول دین از همان قرن اوّل پایه گذاری شود.

پیوستن اقوام و ملل مختلف به اسلام با یک سلسله افکار و اندیشه‌ها، و همزیستی مسلمین با ارباب دیانات دیگر از قبیل یهودیان و مسیحیان و مجوسیان و صابئین، و مجادلات مذهبی که میان مسلمین و آن فرقه‌ها رخ می‌داد، و خصوصاً پیدایش گروهی به نام «زنادقه» در جهان اسلام که به طور کلّی ضدّ دین بودند با توجّه به آزادی‌ای که خلفای عبّاسی- در حدودی که با سیاست برخورد نداشت- داده بودند، و پیدایش فلسفه در عالم اسلامی که به نوبه خود شکوک و شبهاتی بر می‌انگیخت، موجب شد که بیش از پیش ضرورت تحقیق در مبانی ایمانی اسلامی و دفاع از آنها در میان مسلمین احساس شود و موجب ظهور متکلّمان برجسته‌ای در قرنهای دوم و سوم و چهارم گردید.

اوّلین مسأله

ظاهراً اوّلین مسأله‌ای که در میان مسلمین مورد بحث و قیل و قال و لم و لا نسلّم واقع شد مسأله «جبر و اختیار» بود و این بسیار طبیعی بود، زیرا اوّلًا این مسأله چون با سرنوشت انسانها مربوط است مورد علاقه هر انسان بالغ الفکری است. شاید جامعه‌ای یافت نگردد که مردمش به مرحله بلوغ فکری رسیده باشند و این مسأله در آن جامعه طرح نشده باشد. ثانیاً قرآن مجید آیات زیادی در این زمینه دارد که محرّک اندیشه‌ها در این

مسأله اساسی می‌گردد[۱].

علیهذا دلیلی ندارد که ما در جستجوی منشأ دیگری برای طرح این مسأله در جهان اسلامی بشویم. مستشرقین معمولًا برای اینکه اصالت علوم و معارف اسلامی را نفی کنند کوشش دارند به هر نحو هست برای همه علومی که در میان مسلمین پدید آمد ریشه‌ای از خارج از دنیای اسلام خصوصاً از دنیای مسیحیّت بیابند؛ از این رو کوشش دارند به هر نحو هست ریشه اصلی علم کلام را از خارج بدانند همچنانکه نظیر این کار را در مورد علم نحو، عروض (و شاید معانی، بیان و بدیع) و عرفان اسلامی کرده‌اند.

بحث جبر و اختیار که ضمناً بحث قضا و قدر هم هست، یعنی از آن جهت که به انسان مربوط است «جبر و اختیار» است و از آن جهت که به خدا مربوط است «قضا و قدر» است، خود بحث عدل را به میان آورد، زیرا رابطه‌ای آشکار میان جبر و ظلم از یک طرف و اختیار و عدل از طرف دیگر دیده می‌شد.

بحث عدل بحث حسن و قبح ذاتی افعال را به میان آورد و این بحث به نوبه خود بحث عقل و مستقلّات عقلیّه را به میان کشید و اینها همه بحث «حکمت» یعنی غایت و غرض حکیمانه داشتن ذات باری را موجب شد[۲] و کم کم بحث به توحید افعالی و سپس به توحید صفاتی کشیده شد که بعدها در این باره توضیح خواهیم داد.

صف آرایی میان بحثهای کلامی، بعدها خیلی توسعه و دامنه پیدا کرد، به بسیاری از مسائل فلسفی کشیده شد از قبیل بحث در جواهر و اعراض و

---

۱. رجوع شود به کتاب انسان و سرنوشت تألیف مرتضی مطهری.

۲. رجوع شود به مقدّمه کتاب عدل الهی تألیف مرتضی مطهری.

ترکّب جسم از اجزاء لا یتجزّی و مسأله «خلأ» و غیره؛ زیرا متکلّمین طرح این مسائل را به عنوان مقدّمه‌ای برای مسائل مربوط به اصول دین- خصوصاً مسائل مربوط به مبدأ و معاد- لازم می‌شمردند.

از این رو بسیاری از مسائل که در قلمرو فلسفه بود در قلمرو علم کلام هم قرار گرفت. فلسفه و کلام مسائل مشترک زیادی دارند. اگر کسی کتب کلام را- خصوصاً کتب کلامیّه‌ای که از قرن هفتم به بعد تألیف شد- مطالعه کند می‌بیند اکثر مسائل کلامی اسلامی همانهاست که فلاسفه- خصوصا فلاسفه اسلامی- در کتب خود طرح کرده‌اند.

فلسفه اسلامی و کلام اسلامی در یکدیگر زیاد تأثیر کرده‌اند. یکی از آن تأثیرات این است که کلام برای فلسفه مسائل جدیدی جبراً مطرح ساخت و فلسفه نیز موجب شد دایره کلام وسعت یابد به این معنی که ضرورت طرح بسیاری از مسائل فلسفی در قلمرو کلام لازم شناخته شد. شاید به یاری خدا ما بعداً توفیق بیابیم و نمونه‌هایی از هر دو قسم که به آنها اشاره کردیم بیاوریم.

کلام عقلی و کلام نقلی

علم کلام در عین اینکه یک علم استدلالی و قیاسی است، از نظر مقدّمات و مبادئی که در استدلالات خود به کار می‌برد مشتمل بر دو بخش است: عقلی و نقلی.

بخش عقلی کلام، مسائلی است که مقدّمات آن صرفاً از عقل گرفته شده است و اگر فرضاً به نقل استناد شود به عنوان ارشاد و تأیید حکم عقل است، مثل مسائل مربوط به توحید و نبوّت و برخی از مسائل معاد. در این گونه مسائل استناد به نقل (کتاب و سنّت) کافی نیست، صرفاً از عقل باید استمداد شود.

بخش نقلی کلام، مسائلی است که هر چند از اصول دین است و بایـد به آنها مؤمن و معتقد بود، ولی نظر به اینکه این مسائل فرع بر نبوّت اسـت نه مقدّم بر نبوّت و نه عین آن، کافی است که از طریق وحی الهی یا سخن قطعی پیامبر مطلب اثبات شود، مثل مسـائل مربـوط بـه امامـت (البتّـه بـه عقیده شیعه که امامت را از اصول دین اسلام می‌داند) و اکثر مسائل مربوط به معاد.

درس دوم

تعریف و موضوع علم کلام

در تعریف علم کلام اسلامی کافی است که بگوییم علمی است که درباره اصول دین اسلام بحث می‌کند به این نحو که چه چیز از اصول دین است و چگونه و با چه دلیل اثبات می‌شود و جواب شکوک و شبهاتی که در مورد آن وارد می‌شود چیست؟

در کتب منطق و فلسفه بحثی هست راجع به اینکه هر علمی موضوعی خاص دارد و تمایز مسائل هر علمی از مسائل علم دیگر به حسب تمایز موضوعات آن علوم است.

البته این، مطلب درستی است. علومی که مسائل آنها وحدت واقعی دارند چنین است. ولی مانعی ندارد که علمی داشته باشیم که وحدت مسائل آن اعتباری باشد و موضوعات متعدّده و متباینه داشته باشد و یک غرض و هدف مشترک، منشأ این وحدت و اعتبار شده باشد.

علم کلام از نوع دوم است، یعنی وحدت مسائل کلامی وحدت ذاتی و نوعی نیست بلکه وحدت اعتباری است؛ از ایـن رو ضـرورتی نـدارد کـه در جستجوی موضوع واحدی برای علم کلام باشیم.

علومی که وحدت مسائل آنها وحدت ذاتی است امکـان نـدارد کـه از نظر مسائل متداخل باشند یعنی برخی مسائل میان آنها مشترک باشد، ولـی علومی که وحدت آنها اعتباری است و یا یـک علـم کـه وحـدت مسـائلش اعتباری است با علمی دیگر که وحدت مسائلش ذاتـی اسـت هـیچ مـانعی ندارد که از نظر مسائل متداخل باشند. علت تداخل مسائل فلسفی و کلام و یا مسائل روان شناسی و کلام و یا مسـائل اجتمـاعی و کـلام همـین امـر است.

برخی از علمای اسلامی در صدد بر آمده‌اند برای علم کلام موضوع و تعریفی بیابند نظیر موضـوع و تعریفـی کـه بـرای علـوم فلسـفی هسـت، و نظریّات مختلفی در این زمینه ابراز کرده‌اند؛ و این اشتباه است، زیرا موضوع مشخّص داشتن مربوط است به علومی که مسـائل آن علـوم وحـدت ذاتـی دارند، اما علومی که مسائل آنها وحدت اعتباری دارند نمـی‌تواننـد موضـوع واحدی داشته باشند. در اینجا بیش از این نمی‌توان بحث کرد.

نامگذاری

یک بحث دیگر این است که چرا این علم به نام «کلام» نامیـده شـد و در چه زمانی این نام به آن داده شد؟ برخی گفته‌انـد بـه ایـن سـبب «کـلام» نامیده شد که قدرت دارنده خود را در سخن و اسـتدلال فزونـی مـی‌دهـد. برخی می‌گویند از آن جهت «کلام» نامیده شد که روش و عـادت علمـای این فن این بود که در کتب خود سخن خود را با تعبیر «الکلام فی کـذا» و «الکلام فی کذا» آغاز می‌کردند. بعضی گفته‌اند از آن جهت «کلام» نامیده

شد که سخن در اطراف مباحثی بود که به عقیده اهل حدیث درباره آنها باید سکوت کرد؛ و بعضی گفته‌اند که این نام آنگاه به میان آمده که بحث مخلوق بودن و یا مخلوق نبودن «کلام اللّه» میان مسلمین طرح گردید و صف آرایی شدیدی شد و مردم زیادی کشته شدند و به همین مناسبت آن دوره را «دوره محنت» نامیده‌اند؛ یعنی چون در دوره محنت اکثر مباحثات اصول دینی در اطراف حدوث و قدم کلام اللّه دور می‌زد، علم اصول دین به نام «علم کلام» نامیده شده. اینها وجوهی است که در وجه تسمیه «علم کلام» گفته شده است.

مذاهب و فرق کلامی

مسلمین همانطور که از نظر فقهی و آنچه مربوط است به فروع دین و مسائل عملی، مذاهب و روشهای مختلفی پیدا کردند و از این جهت به فرقه‌های مختلف تقسیم شدند: جعفری، زیدی، حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی و هر فرقه‌ای فقهی مخصوص به خود دارد، از نظر مسائل اعتقادی و چیزهایی که مربوط است به ایمان و اعتقاد مسلمانان نیز فرقه فرقه شدند و هر فرقه‌ای مبانی و اصول اعتقادی مخصوص به خود دارد. اهمّ مذاهب کلامی عبارت است از: شیعه، معتزله، اشاعره، مرجئه.

اینجا ممکن است پرسشی پیش آید و اظهار تأسف شود که چرا مسلمین در مسائل کلامی و مسائل فقهی این اندازه فرقه فرقه شدند و وحدت کلامی و فقهی خود را از دست دادند؟ اختلاف در مسائل کلامی سبب می‌گردد که مسلمین در بینش اسلامی وحدت نداشته باشند و اختلاف در مسائل فقهی موجب می‌شود که عمل مسلمین نیز یکنواختی خود را از دست بدهد.

این سؤال و هم این تأسف بجاست، اما لازم است به دو نکته اشاره

شود: نکته اوّل این است که اختلافات مسلمین در مسائل کلامی و فقهی نه به آن اندازه است که پایه وحدت بینش اعتقادی و روش عملی آنها را به کلّی متزلزل کند، مشترکات اعتقادی و عملی آنها آن اندازه زیاد است که مفترقات آنها کمتر می‌تواند ضربه اساسی وارد نماید.

نکته دوم این است که اختلاف فکری و نظری در جامعه‌ها با همه وحدتها و اتّفاقها در اصول فکری، لا بدّ منه است و تا آنجا که مبنا و ریشه اختلافات، طرز استنباطها باشد نه غرضها، مفید هم هست یعنی موجب تحرّک و تجسّس و بحث و کاوش و پیشرفت است. آری آنجا که اختلافات با تعصّبات و جانبداریها و گرایشهای بی‌منطق احساساتی توأم می‌گردد و مساعی افراد بجای اینکه صرف در اصلاح روش خود بشود صرف تحقیر و تهمت و افترا به رقیب می‌شود موجب بدبختی است.

در مذهب شیعه، مردم مکلّفند که از مجتهد زنده تقلید نمایند، مجتهدان موظّفند مستقلًا در مسائل، تفکّر و اجتهاد نمایند و به آنچه از اسلاف و بزرگان رسیده بسنده نکنند. اجتهاد و استقلال در تفکر، خود به خود منجر به اختلاف نظرهایی می‌گردد، امّا این اختلاف نظرها به فقه شیعه حیات و حرکت داده است.

پس مطلق اختلاف، محکوم نیست؛ اختلافی محکوم است که ناشی از سوء نیّت و غرض رانی باشد و یا در مورد مسائلی باشد که راه اصلی مسلمین را از یکدیگر جدا می‌کند مانند مسأله امامت و رهبری نه مسائل فرعی و غیر اصلی.

امّا بررسی تاریخ فکری مسلمین و اینکه چه اختلافاتی از سوء نیّتها و غرض رانی‌ها و تعصّبها ناشی شده و چه اختلافاتی لازمه طبیعی تفکّر عقلی مسلمین بوده است، و هم اینکه آیا همه مسائل کلامی را باید جزء مسائل اصلی و همه مسائل فقهی را جزء مسائل غیر اصلی به شمار آورد،

و یا ممکن است مسأله‌ای کلامی از این نظر اصالت نداشته باشد و مسأله‌ای فقهی اصالت داشته باشد، بحثهایی است که از عهده این درس خارج است.

قبل از آنکه به نقل مذاهب کلامی بپردازیم لازم است به یک جریان در جهان اسلامی اشاره نماییم و آن اینکه گروهی از علمای اسلامی از اصل با کلام، یعنی بحث عقلی در مسائل اصولی اسلامی، مخالف شدند و آن را «بدعت» و حرام دانستند. اینها به نام «اهل حدیث» معروفند. احمد بن حنبل که یکی از ائمّه فقهی اهل تسنّن است در رأس «اهل الحدیث» قرار دارد. حنابله به طور کلّی با کلام- اعمّ از کلام معتزلی یا اشعری، چه رسد به شیعی- مخالفند و به طریق اولی با منطق و فلسفه مخالفند. ابن تیمیّه حنبلی که از شخصیّتهای برجسته دنیای جماعت است فتوا به حرمت کلام و منطق داده. جلال الدین سیوطی نیز که اهل الحدیث است کتابی دارد به نام «صون المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام». مالک بن انس یکی دیگر از ائمه جماعت نیز هر گونه بحث و کاوشی را در مسائل اعتقادی غیر جایز می‌شمرد. ما در مقدّمه جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم موقف شیعه را در این زمینه بیان کرده و توضیح داده‌ایم.

اهمّ مذاهب کلامی- همان طور که قبلا اشاره شد- عبارت است از شیعه، معتزله، اشاعره، مرجئه. برخی مذهب خوارج و مذهب باطنیّه یعنی مذهب اسماعیلی را نیز جزء مذاهب کلامی اسلامی به حساب آورده‌اند[۱]. ولی از نظر ما هیچیک از این دو مذهب را جزء مذاهب کلامی اسلامی نمی‌توان آورد. اما خوارج بدان جهت که هر چند عقاید خاصّی در اصول دین ابراز داشتند و شاید اوّلین مسائل اصول دینی از طرف آنها طرح شد،

---

۱. المذاهب الاسلامیّین عبد الرحمن بدوی، ج ۱/ ص ۳۴.

یعنی آنها بودند که پاره‌ای عقاید در مـورد امامـت و کفـر فاسـق آوردنـد و منکر آن عقاید را کافر دانستند، ولی اوّلًا یک مکتب فکری و اسـتدلالی بـه وجود نیاوردند- و به عبارت دیگر آنها یک نظـام فکـری در جهـان اسـلام نیافریدند- و ثانیاً از نظر ما شیعیان انحرافات فکری خوارج در حـدّی اسـت که مشکل است بتوان آنها را در زمره مسلمین به حسـاب آورد. چیـزی کـه کار را آسان می‌کند این است که خوارج منقرض شدند و تنها یک فرقه آنها که «اباضیّه» نامیده می‌شوند کم و بیش پیروانی دارند. اباضیّه معتدل‌تـرین فرق خوارج بودند و به همین دلیل تاکنون منقرض نشده‌اند.

باطنیّه نیز آنقدر در اندیشه‌های اسلامی بر اساس بـاطنیگری دخـل و تصرّف کرده‌اند که می‌توان گفت اسلام را «قلب» کرده‌اند. به همین دلیل، مسلمین جهان حاضر نیستند آنها را جزء فرق اسلامی به شمار آورند.

در حدود سی سال پیش که «دار التّقریب بین المذاهب الاسلامیّهٔ» در قاهره تأسیس شد و مذاهب شیعه امامیّه، زیـدی، حنفـی، شـافعی، مـالکی، حنبلی، هر کدام نماینـده داشـتند، اسـماعیلیان خیلـی کوشـش کردنـد کـه نماینده بفرستند ولی از طرف سایر مسلمین مورد قبول واقع نشد.

باطنیّه، علی رغم انحرافات زیادشان، بـر خـلاف خـوارج کـه از خـود مکتب و نظام فکری نداشتند، از یک مکتب کلامی و فلسـفی نسـبتاً قابـل توجّهی برخوردارند، شخصیّتهای فکری با اهمّیّتی در میان آنها ظهور کرده است و کتب قابل توجّهی نیز از آنها به یادگار مانده است. اخیراً مستشرقین عنایت فراوانی به افکار و آثار باطنیّه نشان می‌دهند.

از جمله شخصیّتهای برجسته اسماعیلیّه «ناصر خسرو علـوی» شـاعر فارسـی زبـان معـروف متوفّـا در سـال ۴۸۱ هجـری اسـت. کتـاب جـامع الحکمین و کتاب وجه دین و خوان اخوان او معـروف و مشـهور اسـت. و از جمله «ابو حاتم رازی» متوفّا در ۳۳۲ صاحب کتـاب اعـلام النّبـوّهٔ اسـت. و

دیگر «ابو یعقوب سجستانی» صاحب کتاب کشـف المحجـوب و متوفّـا در حدود نیمه دوم قرن چهارم است. ترجمه فارسی این کتـاب اخیـراً چـاپ و منتشر شده است.

یکی دیگر از شخصیّتهای معروف اسماعیلیّه «حمید الـدین کرمـانی» شاگرد «ابو یعقوب سجستانی» است. «حمید الدین» کتب زیادی در زمینـه مذهب اسماعیلیّه تألیف کرده است. یکی دیگر «ابو حنیفه نعمان بن ثابت» معروف به «قاضی نعمان» است که به عنوان «ابو حنیفـه شـیعی» (شـیعه اسماعیلی) معروف است. این مرد اطّلاعاتش در فقه و حدیث خـوب اسـت. کتاب معروف دعائم الاسلام او سالها پـیش در تهـران بـا حـروف سـنگی چاپ شده است.

درس سوم

معتزله (۱)

بحث خود را- به علّتی که بعداً توضیح خواهیم داد- از معتزله آغاز می‌کنیم.

پیدایش فرقه معتزله در اواخر قرن اوّل هجری و یا اوایل قرن دوم هجری صورت گرفت. بدیهی است که علم کلام مانند همه علوم دیگر تدریجاً توسعه یافت و تکامل پیدا کرد.

ما نخست فهرست‌وار اصول عقاید معتزله و به عبارت بهتر مشخّصات اصلی مکتب معتزله را ذکر می‌کنیم و سپس شخصیّتهای معروف آنها را با اشاره به سرگذشت تاریخی این قوم یاد می‌کنیم و آنگاه سیر تحوّلی عقاید آنها را بیان می‌نماییم.

مسائل معتزله زیاد است، منحصر به امور دینی محض که از نظر معتزله باید به آنها معتقد و مؤمن بود نیست، شامل یک سلسله مسائل

طبیعی، اجتماعی، انسانی، فلسفی نیز که مستقیماً در حوزه مسائل ایمانی نیست می‌گردد، ولی البتّه همه آن مسائل به نحوی با مسائل ایمانی مربوط است و به عقیده معتزله تحقیق در مسائل ایمانی بدون تحقیق در این مسائل نامیسّر است.

خود معتزله پنج مسأله را از اصول اعتزال می‌شمارند:

الف. توحید، یعنی عدم تکثّر ذات و صفات.

ب. عدل، یعنی خداوند عادل است و ظالم نیست.

ج. وعد و وعید، یعنی خداوند به بندگان وعده پاداش اطاعت و وعید کیفر معصیت داده است و همانطور که وعده پاداش مطیعان تخلّف بردار نیست وعید معصیت معصیت کاران نیز تخلّف بردار نیست. پس آمرزش تنها هنگامی میسّر است که بنده توبه کرده باشد؛ مغفرت بدون توبه هرگز صورت نمی‌گیرد.

د. منزلهٔ بین المنزلتین، یعنی فاسق (مرتکب گناه کبیره، مثلًا شارب الخمر، زناکار، دروغگو و امثال اینها) نه مؤمن است و نه کافر، فسق حالتی است بین کفر و ایمان.

هـ . امر به معروف و نهی از منکر. نظر خاصّ معتزله درباره امر به معروف و نهی از منکر این است که اوّلًا راه شناخت «معروف» و «منکر» منحصر به شرع نیست، عقل نیز قادر است لا اقل پاره‌ای از معروفها و منکرها را مستقلًا تشخیص دهد، و ثانیاً مشروط به وجود امام نیست، وظیفه عموم مسلمین است خواه امام و پیشوایی باشد و خواه نباشد؛ تنها بعضی از مراتب آن است که اجرای آنها برعهده امامان و متصدّیان امور مسلمین است از قبیل اقامه حدود شرعیّه و حفظ مرزهای کشورهای اسلامی و سایر کارهای حکومتی اسلامی.

متکلّمین معتزلی احیاناً کتابهای مستقلّی درباره این اصول پنجگانه

نوشته‌اند مانند کتاب معروف «قاضی عبد الجبّار معتزلی» معاصر «صاحب بن عبّاد» و «سیّد مرتضی علم الهدی» به نام الاصول الخمسه.

همان طور که ملاحظه می‌شود، تنها اصل توحید و اصل عدل است که می‌توان جزء مسائل ایمانی و اعتقادی به شمار آورد، سه اصل دیگر فقط معرّف و مشخّص مکتب معتزله است. حتی اصل عدل نیز اگر چه از آن نظر که از مسلّمات قرآن است و ضروری دین است جزء اصول اعتقادی است، ولی از آن جهت جزء اصول پنجگانه قرار داده شده است که مشخّص مکتب آنهاست؛ و الّا اصل علم و اصل قدرت (اینکه خدا عالم است و قادر است) نیز از ضروریّات اسلام است و جزء مسائل اعتقادی است.

در مذهب شیعه نیز اصل عدل یکی از اصول پنجگانه اعتقادی شمرده شده است. طبعاً این سؤال پیش می‌آید که چه خصوصیّتی برای اصل عدل است که جزء اصول اعتقادی شمرده شده است و حال آنکه «عدل» یکی از صفات خداوند است؛ همان طوری که خداوند متعال عادل است، عالم و قدیر و حیّ و مدرک و سمیع و بصیر هم هست و به همه اینها نیز باید مؤمن و معتقد بود، پس چرا تنها «عدل» این امتیاز را یافته است؟

پاسخ این است که «عدل» هیچ امتیازی نسبت به سایر صفات ندارد. متکلّمین شیعه از این جهت این اصل را جزء اصول اعتقادی شیعه ذکر کرده‌اند که اشاعره- که اکثریّت اهل تسنّن را تشکیل می‌دهند- منکر این اصل هستند ولی منکر علم، حیات، اراده و ... نیستند. لهذا اعتقاد به عدل جزء مشخّصات اعتقادی شیعه به شمار می‌رود همچنانکه جزء مشخّصات اعتقادی معتزله نیز هست.

پنج اصل نامبرده خطوط اساسی مکتب کلامی معتزله را تشکیل می‌دهد و الّا همچنانکه گفته شد، معتقدات خاصّ معتزله منحصر به

این پنج اصل نیست، معتزله در بسیاری از مسائل الهیّات، طبیعیّات، اجتماعیّات و انسانیّات، عقاید خاصّه آورده‌اند که اکنون مجال ذکر آنها نیست.

توحید

بحث خود را از توحید آغاز می‌کنیم. توحید مراتب و اقسام دارد: توحید ذاتی، توحید صفاتی، توحید افعالی، توحید در عبادت.

توحید ذاتی یعنی اینکه ذات پروردگار یگانه است، مثل و مانند ندارد، ماسوا همه مخلوق اوست و دون درجه و مرتبه او در کمال، بلکه قابل نسبت به او نیست. آیه کریمه لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ[1] و یا آیه وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُواً احَدٌ[2] مبیّن توحید ذاتی است.

توحید صفاتی یعنی صفات خداوند از قبیل علم، قدرت، حیات، اراده، ادراک، سمیعیّت، بصیریّت، حقایقی غیر از ذات پروردگار نیستند، عین ذات پروردگارند، به این معنی که ذات پروردگار به نحوی است که همه این صفات بر او صدق می‌کند و یا (به قولی) به نحوی است که آثار این صفات بر او مترتّب است.

توحید افعالی یعنی نه تنها همه ذاتها، بلکه همه کارها (حتی کارهای انسان) به مشیّت و اراده خداوند است و به نحوی خواسته ذات مقدّس اوست.

توحید در عبادت یعنی جز ذات پروردگار هیچ موجودی شایسته عبادت و پرستش نیست، پرستش غیر خداوند مساوی است با شرک و

---

۱. شوری/ ۱۱.
۲. اخلاص/ ۴.

خروج از دایره توحید اسلامی.

توحید در عبادت از نظری با سایر اقسام توحید فرق دارد، زیرا آن سه قسم دیگر مربوط است به خدا و این قسم مربوط است به بندگان. به عبارت دیگر، یگانگی ذات و منزّه بودنش از مثل و مانند، و یگانگی او در صفات، و یگانگی او در فاعلیّت از شؤون و صفات او است؛ اما توحید در عبادت یعنی لزوم یگانه پرستی، پس توحید در عبادت از شؤون بندگان است نه از شؤون خداوند. ولی حقیقت این است که توحید در عبادت نیز از شؤون خداوند است زیرا توحید در عبادت یعنی یگانگی خداوند در شایستگی برای معبودیّت، پس او یگانه معبود به حق است. کلمه «لا اله الّا اللّه» همه مراتب توحید را شامل است و البته مفهوم ابتدائی آن، توحید در عبادت است.

توحید ذاتی و توحید در عبادت جزء اصول اولیّه اعتقادی اسلامی است، یعنی اگر کسی در اعتقادش به یکی از این دو اصل خللی باشد جزء مسلمین محسوب نمی‌گردد. احدی از مسلمین با این دو اصل مخالف نیست.

اخیراً فرقه وهّابیّه- که پیرو محمد بن عبد الوهّاب‌اند و او تابع ابن تیمیّه حنبلی شامی است- مدّعی شده‌اند که پاره‌ای از اعتقادات مسلمین مثل اعتقاد به شفاعت، و پاره‌ای از اعمال مسلمین مانند توسّلات و استمدادات از انبیاء و اولیاء بر ضدّ اصل توحید در عبادت است، ولی سایر مسلمین اینها را منافی با توحید در عبادت نمی‌دانند. پس اختلاف وهابیّه با سایر مسلمین در این نیست که آیا یگانه موجود شایسته پرستش، خداوند است یا غیر خداوند، مثلًا انبیاء و اولیاء نیز شایسته پرستش‌اند؛ در این جهت تردید نیست که غیر خدا شایسته پرستش نیست، اختلاف در این است که آیا استشفاعات و توسّلات، عبادت است یا نه؟ پس نزاع

فیما بین، صغروی است نه کبروی. علمای اسلام با بیانات مبسوط و مستدل، نظریّه وهّابیان را رد کرده‌اند.

توحید صفاتی همان است که مورد اختلاف معتزله و اشاعره است. اشاعره، منکر توحید صفاتی می‌باشند و معتزله طرفدار. توحید افعالی نیز مورد اختلاف معتزله و اشاعره است با این تفاوت که در اینجا کار برعکس است، یعنی اشاعره طرفدار توحید افعالی و معتزله منکر آن می‌باشند.

اینکه معتزله خود را «اهل التوحید» می‌خوانند و توحید را یکی از اصول پنجگانه خویش می‌شمارند، مقصودشان توحید صفاتی است نه توحید ذاتی یا توحید در عبادت (زیرا این دو قسم از توحید محلّ خلاف نیست) و نه توحید افعالی، زیرا اوّلًا معتزله منکر توحید افعالی می‌باشند و ثانیاً عقیده خویش را در مورد توحید افعالی تحت عنوان «اصل عدل» که اصل دوم از اصول پنجگانه آنهاست بیان می‌کنند.

اشاعره و معتزله در باب توحید صفاتی و توحید افعالی سخت در دو قطب مخالف قرار گرفته‌اند؛ معتزله طرفدار توحید صفاتی و منکر توحید افعالی می‌باشند و اشاعره بالعکس، و هر کدام استدلالهایی در این زمینه آورده‌اند. ما در فصل مربوط، عقیده خاصّ شیعه را درباره این دو قسم توحید بیان خواهیم کرد.

درس چهارم

معتزله (۲)

اصل عدل

در درس گذشته اجمالا به اصول پنجگانه معتزله اشاره کردیم و درباره اصل اوّل آنها یعنی اصل توحید توضیحاتی دادیم. اکنون نوبت اصل دوم است و آن اصل عدل است.

البتّه واضح است که هیچ فرقه‌ای از فرق اسلامی منکر عدل به عنوان یک صفت از صفات الهی نیست. احدی نگفته که خدا عادل نیست. اختلاف معتزله با مخالفانشان (یعنی اشاعره) در تفسیر و توجیهی است که درباره عدل می‌کنند. اشاعره عدل را به گونه‌ای تفسیر می‌کنند که چنین تفسیری از نظر معتزله مساوی است با انکار عدل، و الّا اشاعره هرگز حاضر نیستند که منکر و مخالف عدل خوانده شوند.

عقیده معتزله درباره «عدل» این است که برخی کارها فی حدّ ذاته

عدل است و برخی کارهای فی حدّ ذاته ظلم است. مثلًا پاداش دادن به مطیع و کیفر دادن به عاصی فی حدّ ذاته عدل است و «خدا عادل است» یعنی به مطیع پاداش می‌دهد و به عاصی کیفر، و محال است که بر ضد این عمل کند. کیفر دادن به مطیع و پاداش دادن به عاصی فی حدّ ذاته ظلم است و محال است که خدا مرتکب آن گردد. همچنین مجبور ساختن بنده به معصیت و یا مسلوب القدرة خلق کردن او و آنگاه خلق معصیت به دست او و آنگاه کیفر دادن او ظلم است و هرگز خدا ظلم نمی‌کند. ظلم بر خدا قبیح است و جایز نیست و بر ضدّ شؤون خدایی اوست.

ولی اشاعره معتقدند هیچ کاری فی حدّ ذاته عدل نیست و هیچ کاری فی حدّ ذاته ظلم نیست، آنچه خدا بکند عین عدل است. فرضاً خداوند به مطیعان کیفر بدهد و به عاصیان پاداش، عین عدل است. همچنین اگر خداوند بندگان را مسلوب القدرة خلق کند و آنگاه معصیت را به دست آنها جاری سازد و بعد هم آنها را عقاب کند، فی حدّ ذاته ظلم نیست. اگر فرض کنیم خداوند چنین کند باز عین عدل است: «آنچه آن خسرو کند شیرین بود».

معتزله به همین جهت که طرفدار عدل‌اند، منکر توحید در افعال‌اند؛ می‌گویند لازمه توحید افعالی این است که بشر خود خالق افعال خود نباشد، بلکه خدا خالق افعال او باشد، و چون می‌دانیم بشر در آخرت از طرف خداوند پاداش و کیفر می‌گیرد پس اگر خداوند خالق افعال بشر باشد و در عین حال به آنها پاداش و کیفر برای کارهایی بدهد که خود نکرده‌اند بلکه خود خدا کرده است، ظلم است و بر ضدّ عدل الهی است. معتزله توحید افعالی را بر ضدّ اصل عدل می‌دانند.

از این رو معتزله درباره انسان به اصل آزادی و اختیار قائل‌اند و سخت از آن دفاع می‌نمایند بر خلاف اشاعره که منکر آزادی و اختیار

بشرند.

معتزله به دنبال طرح اصل عدل– که به معنی ایـن اسـت کـه برخـی افعال فی حدّ ذاتها عدل‌اند و برخی فی حدّ ذاتها ظلم، و عقل حکم می‌کنـد که عدل نیک است و باید انجام داد و ظلم بد است و نباید انجام داد– یک اصل کلّی دیگر طرح کردند که دامنه وسیع‌تری دارد و آن اصل «حسـن و قبح ذاتی افعال» است. مثلًا راستی، امانت، عفّت، تقـوا ذاتـاً نیـک اسـت، و دروغ، خیانت، فحشاء، لا ابالی گری ذاتاً بد است؛ پس افعال در ذات خـود و قبل از آنکه خدا درباره آنها حکمی بیاورد دارای حسن ذاتی و یا قـبح ذاتـی می‌باشند.

از اینجا به اصل دیگری درباره عقل انسان رسیدند و آن اینکه: عقـل انسان در ادراک حسن و قبح اشیاء استقلال دارد، یعنی قطـع نظـر از بیـان شارع نیز می‌تواند حسن و قبح برخی کارها را درک کند. اشاعره با این نیـز مخالف بودند.

مسأله حسن و قبح ذاتی و عقلی که معتزلـه طرفـدار و اشـاعره منکـر بودند، بسیاری مسائل دیگر را به دنبـال خـود آورد کـه برخـی بـه الهیّـات مربوط بود و برخی به انسان، از قبیـل اینکـه آیـا کارهـای خداونـد– و بـه عبارت جامع‌تر، خلقت و آفرینش اشیاء– هدف و غرض دارد یا نـه؟ معتزلـه گفتند اگر هدف و غرضی در کار نباشد «قبیح» است و عقلًـا محـال اسـت. تکلیف مالایطاق چطور؟ آیا ممکن است خداوند بنده‌ای را به کـاری مکلّـف سازد که فوق طاقت اوست؟ معتزله این را نیز قبـیح و محـال دانسـتند. آیـا مؤمن قدرت بر کفر دارد یا نه؟ و آیا کافر قدرت بر ایمان دارد یا نه؟ پاسـخ معتزله به همه اینها مثبت است، زیرا اگر مؤمن قدرت بر کفر و کافر قـدرت بر ایمان نداشته باشد پاداش و کیفر آنها قبیح است. اشـاعره در همـه ایـن مسائل به نقطه مخالف معتزله نظر دادند.

وعد و وعید

«وعد» به معنی نوید پاداش است و «وعید» به معنی تهدید به کیفر است. عقیده معتزله این است که همان طوری که خداوند در نویدها و پاداشها به حکم «انَّ اللَّهَ لا یُخْلِفُ الْمیعادَ»[۱] وعده خلافی نمی‌کند بلکه محال است خلف وعده نماید (این جهت مورد اتّفاق و اجماع مسلمین است) همچنین در زمینه کیفرها نیز تخلّف نمی‌کند. علیهذا تمام وعیدهایی که در مورد فسّاق و فجّار شده‌است که مثلًا ظالم چنین عذاب می‌کشد و دروغگو چنان و شرابخوار چنان، بدون تخلّف عملی خواهد شد مگر آنکه قبلًا در دنیا توبه کرده باشند. علیهذا مغفرت بدون توبه محال است.

معتزله معتقدند که مغفرت بدون توبه مستلزم خلف وعید است و خلف وعید مانند خلف وعده قبیح و محال است. علیهذا عقیده خاصّ معتزله در مورد وعد و وعیدها به مسأله مغفرت مربوط می‌شود و از عقیده آنها در مورد حسن و قبح عقلی ناشی می‌گردد.

منزلهٔ بین المنزلتین

اعتقاد معتزله به اصل «منزلهٔ بین المنزلتین» به دنبال دو عقیده متضاد بود که قبلًا در جهان اسلام راجع به کفر و ایمان فسّاق پدید آمد. برای اولین بار «خوارج» این عقیده را اظهار کردند که ارتکاب گناه کبیره بر ضدّ ایمان است یعنی مساوی با کفر است پس مرتکب گناه کبیره کافر است.

چنانکه می‌دانیم خوارج در اثر حادثه «حکمیّت» در جنگ صفّین پدید آمدند و ظهورشان در نیمه اول قرن اول هجری، یعنی در حدود سال ۳۷ هجری مقارن با خلافت امیر المؤمنین علی (علیه السّلام) بوده است.

---

۱. آل عمران/ ۹.

در نهج البلاغه آمده است که امیر المؤمنین با آنها درباره ایـن مسـأله مباحثه کرد و با ادلّه متقنی نظریّـه آنهـا را باطـل سـاخت. خـوارج، بعـد از حضرت امیر نیز بر ضدّ خلفای زمان، و اهل امر به معروف و نهی از منکر و اهل تکفیر و تفسیق بودند. چون غالب خلفا مرتکب گناهان کبیره می‌شدند طبعاً خوارج آنها را کافر می‌دانستند و بـه همـین جهـت خـوارج همـواره در قطب مخالف سیاستهای حاکم قرار داشتند.

گروه دیگری به وجود آمدند (یا آنها را سیاستها به وجود آوردند) که به نام «مرجئه» خوانده می‌شدند. مرجئه از لحاظ ارزش تـأثیر گنـاه، در نقطـه مقابل خوارج قرار داشتند. آنها می‌گفتند اساس کار این است کـه انسـان از نظر عقیده و ایمان که مربوط به قلب است مسلمان باشد؛ اگر ایمان که امر قلبی است درست بود، مانعی ندارد که عمـل انسـان فاسـد باشـد؛ ایمـان، کفّاره عمل بد است.

رأی و عقیده مرجئه به نفع دستگاه حاکم بود، یعنی موجب می‌شد کـه مردم اهمیّت زیادی برای فسق و فجورهای آنها قائل نشـوند و آنهـا را بـا همه تبهکاریها اهل بهشت بدانند. مرجئه صریحاً می‌گفتند: «پیشوا هر چند گناه کند مقامش باقی است و اطاعتش واجـب اسـت و نمـاز پشـت سـر او صحیح است». به همین دلیل خلفای جـور از مرجئـه حمایـت مـی‌کردنـد. مرجئه می‌گفتند فسق و گناه هر چند کبیره باشد مضرّ به ایمان نیست، پس مرتکب کبیره مؤمن است نه کافر.

معتزله عقیده میانه‌ای ابراز داشتند، گفتند مرتکب کبیره نه مؤمن است و نه کافر، برزخ میان آندو است. معتزله نام این مرحله میانه را «منزلهٔ بـین المنزلتین» گذاشتند.

گویند اول کسی که این عقیده را ابراز کرد «واصل بن عطاء» شـاگرد «حسن بصری» بود. روزی واصل در محضر استادش نشسته بود که همین

مسأله مورد اختلاف خوارج و مرجئه را پرسیدند. پیش از اینکه حسن جوابی بدهد واصل گفت: به عقیده من اهل کبائر فاسقند نه کافر. بعد، از جمعیّت جدا شد- و به قولی حسن بصری او را اخراج کرد- و کناره گرفت و به تبلیغ عقیده خود پرداخت. شاگرد و برادر زنش «عمرو بن عبید» نیز به او ملحق شد. اینجا بود که حسن گفت: «اعتزل عنّا» یعنی واصل از ما جدا شد، و به قولی مردم گفتند: «اعتزلا قول الامّة» یعنی واصل و عمرو بن عبید از قول همه امّت جدا شدند و قول سومی اختراع کردند.

امر به معروف و نهی از منکر

امر به معروف و نهی از منکر نیز از ضروریّات اسلام و مورد اجماع و اتّفاق عموم مسلمین است. اختلافاتی که هست مربوط است به حدود و شروط آنها. مثلًا خوارج امر به معروف و نهی از منکر را مشروط به هیچ شرطی نمی‌دانستند، معتقد بودند در همه شرایط باید این دو فریضه صورت گیرد. مثلًا دیگران احتمال موفّقیت را و همچنین عدم ترتّب مفسده‌ای مهمتر را شرط وجوب امر به معروف و نهی از منکر می‌دانستند، ولی خوارج به این شروط قائل نبودند. برخی معتقد بودند که امر به معروف و نهی از منکر صرفاً قلبی و زبانی است، یعنی قلباً باید طرفدار معروف و مخالف منکر بود و لساناً نیز باید به نفع معروفها و علیه منکرها تبلیغ کرد. ولی خوارج معتقد بودند که عند اللزوم باید قیام کرد و عملًا دست به کار شد و برای امر به معروف و نهی از منکر باید قیام به سیف کرد.

در مقابل، گروهی بودند که امر به معروف و نهی از منکر را مشروط به شرایط بالا می‌دانستند و از حدّ قلب و زبان هم تجاوز نمی‌کردند. احمد بن حنبل از این گروه شمرده شده است. طبق عقیده این گروه، قیام خونین برای مبارزه با منکرات جایز نیست.

معتزله شروط امر به معروف و نهی از منکر را پذیرفتند ولـی آن را بـه قلب و زبان محدود نمی‌دانستند، معتقد بودند که اگر منکرات شایع شود یـا حکومت ستمگر باشد، بر مسلمین واجب است که تجهیز قـوا کننـد و قیـام نمایند.

پس عقیده خاصّ معتزله در باب امر به معـروف و نهـی از منکـر- در مقابل اهل الحدیث و اهل السنّة- اعتقـاد بـه قیـام در برابـر مفاسـد اسـت همچنانکه خوارج نیز چنین نظری داشتند با تفاوتی که اشاره شد.

درس پنجم

معتزله (۳)

افکار و آراء معتزله

آنچه در دو درس گذشته گفتیم، به اصول مکتب معتزله مربوط بود. ولی همچنانکه اشاره کردیم معتزله مسائل زیادی طرح کردند و از آنها دفاع نمودند. برخی از این مسائل به الهیّات مربوط می‌شود و برخی به طبیعیّات و برخی به اجتماعیّات و برخی به انسان. مسائل الهیّات بعضی مربوط است به امور عامّه و بعضی به الهیّات بالمعنی الاخصّ. البتّه مقصد و مقصود اصلی معتزله– مانند سایر متکلّمین– مسائل الهیّات بالمعنی الاخصّ است که در حوزه عقاید دینی قرار دارد. مسائل امور عامّه از باب مقدّمه است؛ همچنانکه بحث در طبیعیّات نیز برای متکلّمین جنبه مقدّمی دارد، یعنی متکلّمین از این جهت در طبیعیّات بحث می‌کنند که راهی برای اثبات یک اصل دینی باز نمایند و یا راه حلّی برای یک اشکال

پیدا کنند. ما در اینجا فهرست‌وار بـه پـاره‌ای از آنهـا اشـاره مـی‌کنـیم و از الهیّات آغاز می‌کنیم:

الف. توحید صفاتی

ب. عدل

ج. مخلوق بودن کلام خدا (کلام صفت فعل است نه صفات ذات).

د. افعال اللّه معلّل به اغراض است (هر کار خـدا بـرای یـک فایـده و نتیجه است).

هـ . مغفرت بدون توبه ناممکن است (اصل وعد و وعید).

و. قـدیم منحصـر بـه خداونـد اسـت (در ایـن عقیـده فقـط فلاسـفه مخالفند).

ز. تکلیف مالا یطاق محال است.

ح. افعال بندگان به هیچ وجه مخلوق خدا نیسـت و مشـیّت الهـی بـه افعال بندگان تعلّق نمی‌گیرد.

ط. عالم حادث است (در این عقیده نیز فقط فلاسفه مخالفند).

ی. خداوند نه در دنیا و نه در آخرت دیده نمی‌شود.

طبیعیّات

الف. جسم مرکّب است از ذرّات لا یتجزّی.

ب. بو عبارت است از ذرّاتی که در فضا پخش می‌شود.

ج. طعم جز ذرّات که بر روی ذائقه اثر می‌گذارد نیست.

د. روشنایی ذرّاتی است که در فضا پخش می‌شود.

هـ . تداخل اجسام در یکدیگر محال نیست (این عقیـده بـه بعضـی از معتزله منسوب است).

و. طفـره محـال نیسـت (ایـن عقیـده نیـز منسـوب بـه بعضـی از

معتزله است).

مسائل انسان

الف. انسان، آزاد و مختار است نه مجبور (ایـن مسـأله و مسـأله خلـق افعال و مسأله عدل الهی به هم مربوطاند).

ب. استطاعت (انسان قبل از هر فعلی قدرت فعل و ترک آن را دارد).

ج. مؤمن قادر بر کفر است و کافر قادر بر ایمان است.

د. فاسق نه مؤمن است و نه کافر.

هـ . عقل پاره‌ای از مسائل را مستقلًا (بدون نیـاز بـه راهنمـایی قبلـی شرع) درک می‌کند.

و. در تعارض حدیث با عقل، عقل مقدّم است.

ز. قرآن را با عقل می‌توان تفسیر کرد.

مسائل اجتماعی و سیاسی

الف. وجوب امر به معروف و نهی از منکر، هر چنـد مسـتلزم قیـام بـه سیف باشد.

ب. امامت خلفای راشدین به ترتیبی که واقع شده صحیح بوده است.

ج. علی (علیه السّلام) از خلفای پـیش از خـودش افضـل بـوده اسـت (این، عقیده بعضی از معتزله است نه همه آنها. قدمای معتزله- به اسـتثنای واصل بن عطا- ابوبکر را افضل می‌دانستند ولی متأخّرین آنهـا غالبـاً علـی علیه السّلام را افضل می‌دانستند).

د. نقد صحابه پیغمبر و بررسی کارهای آنها جایز است.

هـ . تحلیل روش سیاسی عمر و روش سیاسی علی (علیـه السّـلام) و مقایسـه میان آنها.

اینها که گفته شد نمونه‌ای است از مسائلی که معتزله طرح کرده‌اند و البتّه مسائل دیگر نیز غیر این مسائل طرح کرده‌اند. در برخی از این مسائل، معتزله فقط با اشاعره طرف بوده‌اند و در بعضی با فلاسفه و در بعضی با شیعه و در بعضی با خوارج و در بعضی با مرجئه.

معتزله هیچگاه تسلیم فکر یونانی نشدند و فلسفه یونان را که مقارن با طلوع و اوج معتزله وارد دنیای اسلام شد به طور دربست نپذیرفتند، بلکه با کمال شهامت در ردّ فلسفه و فلاسفه کتاب نوشتند و آراء خود را ابراز داشتند. ستیزه متکلّمین با فلاسفه، هم به سود کلام تمام شد و هم به سود فلسفه، یعنی هر دو علم را جلوتر برد و در آخر کار آنچنان آن دو را به یکدیگر نزدیک کرد که جز در مسائل معدودی اختلاف نظر باقی نماند. توضیح این مطلب که کلام چه خدماتی به فلسفه کرد و فلسفه چه خدماتی به کلام کرده است و اساساً تفاوت اساسی فلسفه و کلام چیست از عهده این درسها خارج است.

سیر تحوّلی و تاریخی

بدیهی است که همه این مسائل، همزمان و به وسیله یک فرد طرح نشده‌اند، تدریجاً و به وسیله افراد گوناگون پدید آمده و موجب توسعه علم کلام گردیده‌اند.

در میان مسائل نامبرده ظاهراً قدیمی‌ترین آنها مسأله جبر و اختیار است که البتّه معتزله طرفدار اختیار بودند، و مسأله جبر و اختیار مسأله‌ای است که در خود قرآن طرح شده است، یعنی قرآن این مطالب را به گونه‌ای طرح کرده است که اندیشه‌ها را بر می‌انگیزد؛ زیرا از طرفی در برخی آیات تصریح شده که انسان مختار و آزاد است و هیچ گونه جبری در کار نیست، و از طرف دیگر در برخی آیات تصریح شده است که همه چیز به مشیّت و

اراده خداست.

اینجا این توهّم پدید آمده است که این دو تیپ آیات با هم منافی است. لهذا بعضی آیات اختیار را تأویل کردند و قائل به جبر شدند، و بعضی آیات مشیّت و اراده (قضا و قدر) را تأویل کردند و قائل به اختیار شدند؛ و البته گروه سومی هم هستند که هیچ گونه تناقض و تنافی‌ای میان این دو دسته آیات نمی‌بینند[1]. به علاوه در کلمات علی (علیه السّلام) بحث جبر و اختیار زیاد طرح شده است. علیهذا طرح بحث جبر و اختیار مقارن است با خود اسلام. امّا گروه بندی مسلمین و صف آرایی آنها در مقابل یکدیگر و منقسم شدن به دو گروه جبری و غیر جبری، در نیمه دوم قرن اوّل صورت گرفت.

می‌گویند فکر اختیار اولین بار وسیله غیلان دمشقی و معبد جهنی تبلیغ شد. بنی امیّه مایل بودند که فکر جبر در میان مردم تبلیغ شود زیرا از این فکر استفاده سیاسی می‌بردند. بنی امیّه در زیر این سرپوش که همه چیز از ناحیه خداست (امنّا بالقدر خیره و شرّه)[2] حکومت ظالمانه و تحمیلی خودشان را توجیه می‌کردند. لهذا هر فکر مبنی بر اختیار و آزادی بشر را سرکوب می‌کردند و به همین جهت غیلان دمشقی و معبد جهنی کشته شدند. در آن وقت طرفداران اختیار به نام «قدریّه» خوانده می‌شدند[3].

البتّه مسأله «کفر فاسق» قبل از مسأله جبر و اختیار موضوع بحث و گفتگو واقع شد، زیرا این مسأله وسیله خوارج در نیمه اوّل قرن اوّل هجری مقارن با خلافت علی (علیه السّلام) مطرح شد، ولی خوارج به صورت کلامی از نظریّه خود دفاع نمی‌کردند و تنها موقعی که در میان معتزله طرح شد و

---

۱. در کتاب انسان و سرنوشت به تفصیل در این موضوع بحث کرده‌ایم.

۲. [ترجمه: به قدر ایمان آوردیم، چه خیرش و چه شرّش.]

۳. رجوع شود به کتاب انسان و سرنوشت.

موجب پیدایش نظریّه «منزلهٔ بین المنزلتین» گشت رنگ کلامـی بـه خـود گرفت.

مسأله جبر و اختیار به نوبه خود مسـائل عـدل، حسـن و قـبح ذاتـی و عقلی، معلّل بودن افعال باری به اغراض، محال بودن تکلیـف مالایطـاق و امثال اینها را به دنبال خود آورد.

در نیمه اوّل قرن دوم هجری مردی به نام «جهم بن صفوان» عقایـد خاصّی درباره صفات خداوند ابراز داشت. مورّخان «ملل و نحل» مدّعی‌انـد که مسأله توحید صفاتی یعنی اینکه صفات خداوند مغایر با ذات نیسـت کـه معتزله اختصاصاً آن را «اصل توحید» مـی‌خواننـد و همچنـین مسـأله نفـی تشبیه یعنی اینکه خداوند به هیچ وجه شبیه مخلوقات نیست (اصل تنزیـه)، اولین بار وسیله جهم بن صفوان ابراز شـد و پیـروان او را جهمیّـه نامیدنـد. معتزله همچنانکه در عقیده اختیار پیـرو قدریّـه شـدند، در عقیـده توحیـد و تنزیه پیرو جهمیّه شدند. خود جهم بن صفوان جبـری بـود. معتزلـه عقیـده جبری جهم را نپذیرفتند ولی عقیده توحیدی او را پذیرفتند.

علیهذا معتزله در دو اصل اساسی اصـول پنجگانـه خـود یعنـی اصـل توحید و اصل عدل– بنا بر این نقلها– تابع دو فرقه دیگر بودند، اصل توحید را از جهمیّه اقتباس کردند و اصل عدل را از قدریّه، بلکه در حقیقت مکتـب معتزله تحوّل یافته و تکامل یافته قدریّه و جهمیّه است.

رأس معتزله و آن کسی که اعتزال به صورت یک مکتب بـا دسـت او پایه گذاری شد «واصل بن عطاء غـزّال» اسـت، کـه در پـیش گفتـیم کـه واصل شاگرد حسن بصری بود و در یک جریان از حوزه درس او جدا شد و حوزه مستقلّی تشکیل داد و بدین مناسبت حسن گفت: «اعتزل عنّـا» یعنـی از ما جدا شد. معروف و مشهور است که به همین مناسبت بود که پیروان او «معتزله» نامیده شدند. ولی بعضی دیگر معتقدند که علّـت ایـن نامگـذاری

چیز دیگر است: کلمه «معتزله» ابتداء به گروهی گفته شده کـه در جریـان جنگ جمل و صفّین روش بی‌طرفی و کناره‌گیری را انتخاب کردنـد،ماننـد سعد بن ابی وقّاص و زید بن ثابت و عبد اللّه بن عمر. بعدها که مسأله کفر و ایمان فاسق وسیله خوارج طرح شد و مسلمین دو دسته شدند، گروهی راه سومی انتخاب کردند و آن کناره گیری و بی‌طرفی بود؛ یعنی همان روشـی که امثال سعد بن ابی وقّاص در سیاست و مسائل حادّ اجتماعی زمان خـود پیش گرفتند، اینها در یک مسأله فکری پیش گرفتند. از این روبه اینها نیـز «معتزله» گفته شد یعنی «بی‌طرف‌ها» و بعـد ایـن نـام بـرای اینهـا بـاقی ماند.

واصل در سـال ۸۰ هجـری متولّـد شـده و در سـال ۱۳۱ هجـری در گذشته است. بحثهای او محدود بوده به مسأله نفی صـفات، اختیـار، منزلـهٔ بین المنزلتین، وعد و وعید و اظهار نظر درباره بعضی از اختلافات صحابه.

پس از واصل نوبت به عمرو بن عبید رسـید. عمـرو بـرادر زن واصـل است و نظریّات واصل را توسعه داد و تکمیل کرد. پس از عمرو، ابو الهذیل علّاف و ابراهیم نظّام ظهور کردند.

ابو الهذیل و نظّام هر دو از شخصیّتهای بارز معتزله به شمار می‌آینـد. کلام وسیله این دو نفر رنگ فلسفی گرفت. ابـو الهـذیل کتـب فلاسـفه را مطالعه می‌کرد و بر آنها رد می‌نوشت. نظّـام نظریّـات خاصّـی در طبیعیّـات آورد و هم او بود که نظریّه ذرّه‌ای بودن جسم را ابراز داشت. ابو الهـذیل و نظّام هر دو در قرن سوم هجری در گذشته‌اند. به احتمال قوی، ابو الهـذیل در سال ۲۳۵ و نظّام در سال ۲۳۱ در گذشته است.

جاحظ، ادیب و نویسنده معروف، صاحب کتاب البیان و التّبیـین کـه در قرن سوم هجری می‌زیسته است یکی دیگـر از شخصـیّتهای بـارز معتزلـه است.

معتزله در دوره بنی امیّه با دستگاه حکومت روابط خوبی نداشتند، در اوایل بنی العباس حالت بی‌طرفی به خود گرفتند ولی در عصر مأمون که خود اهل فضل و علم و ادب و فلسفه بود مورد توجّه واقع شدند. مأمون و پس از او معتصم و پس از معتصم واثق از معتزله سخت حمایت کردند و این سه خلیفه خود را معتزلی می‌خواندند.

در همین زمان بود که بحث داغی بالا گرفت که دامنه‌اش در تمام اقطار کشور عظیم آنروز اسلامی گسترش یافت و آن اینکه آیا کلام خدا از صفات فعل است یا از صفات ذات؟ و آیا کلام خدا حادث است و یا مانند علم خدا و قدرت و حیات او قدیم است؟ و در نتیجه آیا قرآن که کلام خداست مخلوق و حادث است یا قدیم و غیر مخلوق؟ معتزله معتقد بودند که کلام خدا مخلوق است، پس قرآن مخلوق و حادث است و اعتقاد به قدیم بودن قرآن کفر است. مخالفین معتزله برعکس معتقد بودند که قرآن قدیم است و غیر مخلوق. مأمون به حمایت از معتزله بخشنامه‌ای صادر کرد که هر کس معتقد به قدم قرآن باشد تأدیب شود. افراد زیادی به زندان افتادند و شکنجه دیدند.

معتصم و واثق نیز روش مأمون را دنبال کردند، و از جمله کسانی که در این دوره به زندان افتادند احمد بن حنبل معروف بود. تا نوبت به متوکّل رسید. متوکّل بر ضدّ معتزله گرایش پیدا کرد و اکثریّت مردم با معتزله مخالف بودند. معتزله و طرفدارانشان منکوب بلکه قلع و قمع شدند. خونها در این فتنه ریخته شد و خانمانها به باد رفت. مسلمین این دوره را «دوره محنت» نامیدند.

معتزله پس از این جریان کمر راست نکردند، میدان برای همیشه به دست مخالفینشان که «اهل السنّة» و «اهل الحدیث» خوانده می‌شدند افتاد. در عین حال برخی شخصیّتهای بارز در دوره‌های ضعف آنها ظهور

کرده‌اند از قبیل ابو القاسم بلخی معروف به کعبی متوفّا در ۲۱۷ و ابـو علـی جبّائی متوفّا در ۳۰۳ و ابو هاشم جبّائی پسر ابو علـی جبّـائی و قاضـی عبـد الجبّار معتزلی متوفّـا در ۴۱۵ و ابـو الحسـین خیّـاط و صـاحب بـن عبّـاد و زمخشری متوفّا در ۵۸۳ و ابو جعفر اسکافی.

درس ششم

اشاعره

از دروس گذشته روشن شد که افکار و اندیشه‌هایی که منجر به مکتب اعتزال گشت از نیمه دوم قرن اوّل هجری آغاز شد. روش اعتزال در حقیقت عبارت بود از به کار بردن نوعی منطق و استدلال در فهم و درک اصول دین. بدیهی است که در چنین روشی اولین شرط، اعتقاد به حجّیّت و حرّیّت و استقلال عقل است. و نیز بدیهی است که عامّه مردم که اهل تعقّل و تفکّر و تجزیه و تحلیل نیستند، همواره «تدیّن» را مساوی با «تعبّد» و تسلیم فکری به ظواهر آیات و احادیث- و مخصوصاً احادیث- می‌دانند و هر تفکّر و اجتهادی را نوعی طغیان و عصیان علیه دین تلقّی می‌نمایند خصوصاً اگر سیاست وقت بنا به مصالح خودش از آن حمایت کند و بالأخص اگر برخی از علمای دین و مذهب این طرز تفکّر را تبلیغ نمایند و بالأخص اگر این علما خود واقعا به ظاهرگرایی خویش مؤمن و

معتقد باشند و عملًا تعصّب و تصلّب بورزند. حملات اخباریّین علیه اصولیّین و مجتهدین، و حملات برخی از فقها و محدّثین علیه فلاسفه در جهان اسلامی از چنین امری ریشه می‌گیرد.

معتزله علاقه عمیقی به فهم اسلام و تبلیغ و ترویج آن و دفاع از آن در مقابل دهریّین و یهود و نصاری و مجوس و صابئین و مانویان و غیرهم داشتند و حتی مبلّغینی تربیت می‌کردند و به اطراف و اکناف می‌فرستادند. در همان حال از داخل حوزه اسلام وسیله ظاهر گرایان که خود را «اهل الحدیث» و «اهل السنّة» می‌نامیدند تهدید می‌شدند و بالأخره از پشت خنجر خوردند و ضعیف شدند و تدریجاً منقرض گشتند.

علیهذا در آغاز امر، یعنی تا حدود اواخر قرن سوم و اوائل قرن چهارم، یک مکتب کلامی معارض با معتزله- آن گونه که بعدها پیدا شد- وجود نداشت. تمام مخالفتها با این نام صورت می‌گرفت که افکار معتزله بر ضدّ ظواهر حدیث و سنّت است. رؤسای اهل حدیث مانند مالک بن انس و احمد بن حنبل اساساً بحث و چون و چرا و استدلال را در مسائل ایمانی حرام می‌شمردند. پس نه تنها اهل السنّة یک مکتب کلامی در مقابل معتزله نداشتند، بلکه منکر کلام و تکلّم بودند.

در حدود اواخر قرن سوم و اوائل قرن چهارم هجری پدیده تازه‌ای رخ داد و آن اینکه شخصیّتی بارز و اندیشمند که سالها در نزد قاضی عبد الجبّار معتزلی مکتب اعتزال را فرا گرفته و در آن مجتهد و صاحبنظر شده بود، از مکتب اعتزال رو گرداند و به مذهب اهل السنّة گرایید و چون از طرفی از نوعی نبوغ خالی نبود و از طرف دیگر مجهّز بود به مکتب اعتزال، همه اصول اهل السنّة را بر پایه‌های استدلالی خاصّی بنا نهاد و آنها را به صورت یک مکتب نسبتاً دقیق فکری در آورد. آن شخصیّت بارز «ابوالحسن اشعری» متوفّا در حدود ۳۳۰ هجری است.

ابوالحسن اشعری- بر خلاف قـدمای اهـل حـدیث مانند احمـد بـن حنبل- بحث و استدلال و به کار بردن منطق را در اصول دین جایز شـمرد و از قرآن و سنّت بر مدّعای خود دلیل آورد. او کتـابی بـه نـام رسـالهٔ فـی استحسان الخوض فی علم الکلام نوشته است[۱].

اینجا بود که اهل الحدیث دو دسته شدند: «اشاعره» یعنی پیروان ابـو الحسن اشعری که کلام و تکلّم را جایز می‌شمارند، و «حنابله» یعنی تابعان احمد بن حنبل که آن را حرام می‌دانند. در درسهای منطق گفتـیم کـه ابـن تیمیّه حنبلی کتابی در تحریم منطق و کلام نوشته است[۲].

معتزله از ناحیه دیگر نیز منفور عوام شدند و آن، غائله «محنت» بـود، زیرا معتزله بودند که با نیروی خلیفه مأمون می‌خواستند مردم را به زور تابع عقیده خود در حادث بودن قرآن بنمایند و این حادثه به دنبال خود کشتارها و خونریزیها و زندانها و شکنجه‌ها و بی‌خانمانی‌ها آورد که جامعه مسـلمین را به ستوه آورد. عامّه مردم، معتزله را مسؤول این حادثه می‌دانسـتند و ایـن جهت سبب بیزاری بیشتر مردم از مکتب اعتزال شد.

ظهور مکتب اشعری بدین دو جهت مورد استقبال عموم قـرار گرفـت. بعد از ابو الحسن اشعری شخصیّتهای بارز دیگر در این مکتب ظهور کردند و پایه‌های آن را مستحکم کردند. از آن میان قاضی ابو بکر باقلانی معاصر شیخ مفید و متوفّای در سال ۴۰۳ و ابو اسحاق اسفراینی که در طبقه بعد از باقلانی و سیّد مرتضی به شمار می‌رود و دیگر امام الحرمین جوینی اسـتاد غزالی و خود امام محمّد غزالی صـاحب احیـاء علـوم الـدین متوفّـا در ۵۰۵ هجری و امام فخر الدین رازی را باید نام برد.

---

۱. این رساله در ذیل کتـاب اللّمـع او چـاپ شـده اسـت و عبـد الـرحمن بـدوی همـه آن را در جلد اول مذاهب الاسلامیّین صفحات ۱۵- ۲۶ نقل کرده است.

۲. رجوع شود به کتاب ابن تیمیّه تألیف محمد ابو زهره.

البتّه مکتب اشعری تدریجاً تحوّلاتی یافت و مخصوصاً در دست غزالی رنگ کلامی خود را کمی باخت و رنگ عرفانی گرفت و وسیله امام فخر رازی به فلسفه نزدیک شد. بعداً که خواجه نصیر الدین طوسی ظهور کرد و کتاب تجرید الاعتقاد را نوشت، کلام بیش از نود درصد رنگ فلسفی به خود گرفت. پس از تجرید همه متکلّمین - اعمّ از اشعری و معتزلی - از همان راهی رفتند که این فیلسوف و متکلّم بزرگ شیعی رفت.

مثلًا کتابهای مواقف و مقاصد و شروح آنها همه رنگ تجرید را به خود گرفته‌اند. در حقیقت باید گفت هر اندازه فاصله زمانی زیادتر شده است اشاعره از پیشواشان ابو الحسن اشعری دور شده و عقاید او را به اعتزال یا فلسفه نزدیکتر کرده‌اند. اکنون فهرست‌وار عقاید «اشعری» را که از اصول «اهل السنّة» دفاع کرده و یا به نحوی عقیده «اهل السنّة» را تأویل و توجیه کرده است ذکر می‌کنیم:

الف. عدم وحدت صفات با ذات (بر خلاف نظر معتزله و فلاسفه).

ب. عمومیّت اراده و قضا و قدر الهی در همه حوادث (این نیز بر خلاف نظر معتزله ولی بر وفق نظر فلاسفه).

ج. شرور مانند خیرات از جانب خداست (البته این نظر به عقیده «اشعری» لازمه نظر بالاست).

د. مختار نبودن بشر و مخلوق خدا بودن اعمال او (این نظر نیز به عقیده «اشعری» لازمه نظر عمومیّت اراده است).

هـ . حسن و قبح افعال ذاتی نیست، بلکه شرعی است. همچنین عدل، شرعی است نه عقلی (بر خلاف نظر معتزله).

و. رعایت لطف و اصلح، بر خدا واجب نیست (بر خلاف نظر معتزله).

ز. قدرت انسان بر فعل، توأم با فعل است نه مقدّم بر آن (بر خلاف نظر فلاسفه و معتزله).

ح. تنزیه مطلق، یعنی هیچگونه شباهت و مماثلت میان خدا و ما سوا وجود ندارد (بر خلاف نظر معتزله).

ط. انسان آفریننده عمل خود نیست، اکتساب کننده آن است (توجیه نظر اهل السنّهٔ در باب خلق اعمال).

ی. خداوند در قیامت با چشم دیده می‌شود (بر خلاف نظر فلاسفه و معتزله).

یا. فاسق، مؤمن است (بر خلاف نظر خوارج که مدّعی کفر فاسق بودند و بر خلاف نظر معتزله که به منزلهٔ بین المنزلتین قائل بودند).

یب. مغفرت خداوند بنده‌ای را، بدون توبه هیچ اشکالی ندارد همچنانکه معذّب ساختن مؤمن بلا اشکال است (بر خلاف نظر معتزله).

یج. شفاعت بلا اشکال است (بر خلاف نظر معتزله).

ید. کذب و تخلّف وعده بر خدا جایز نیست.

یه. عالم، حادث زمانی است (بر خلاف نظر فلاسفه).

یو. کلام خدا قدیم است اما کلام نفسی نه کلام لفظی (توجیه نظر اهل السنّهٔ).

یز. افعال خدا برای غایت و غرضی نیست (بر خلاف نظر فلاسفه و معتزله).

یح. تکلیف ما لا یطاق بلا مانع است (بر خلاف نظر فلاسفه و معتزله).

ابو الحسن اشعری از افراد کثیر التألیف است. گفته‌اند متجاوز از دویست کتاب تألیف کرده است. در حدود صد کتاب از او در تذکره‌ها نام برده شده است ولی ظاهراً اکثر آن کتابها از میان رفته است. معروف‌ترین کتاب او کتاب مقالات الاسلامیّین است که چاپ شده و تا حدّ زیادی مشوّش و نا منظّم است. کتاب دیگری نیز از او چاپ شده است به نام اللّمع و شاید کتابهای دیگر هم از او چاپ شده باشد.

ابو الحسن اشعری از افرادی است که افکارش تأثیر زیادی در جهان اسلام گذاشت و این مایه تأسّف است. البتّه بعدها مناقشات زیادی بر سخنان او از طرف فلاسفه و معتزله وارد شد. بسیاری از عقاید و آراء او را ابو علی سینا در شفا- بدون آنکه نام ببرد- ذکر کرده و رد نموده است. حتّی برخی از اتباع «اشعری» از قبیل قاضی ابوبکر باقلانی و امام الحرمین جوینی در نظریّه جبری او درباره خلق اعمال، تجدید نظرهایی کردند.

امام محمّد غزالی اگر چه اشعری است و تا حدود زیادی اصول اشاعره را تحکیم و تثبیت نموده است ولی مبانی دیگری به آنها داد. «کلام» وسیله غزالی به عرفان و تصوّف نزدیک شده. مولانا محمّد رومی صاحب کتاب مثنوی نیز به نوبه خود اشعری مذهب است، ولی عرفان عمیق او به همه مسائل رنگ دیگری داده است. امام فخر رازی نیز که با افکار فلاسفه آشنا بود، کلام اشعری را تحوّل و نیرو بخشید.

پیروزی مکتب اشعری برای جهان اسلام گران تمام شد. این پیروزی، پیروزی جمود و تقشّر بر حریّت فکر بود. هر چند جنگ اشعریگری و اعتزال مربوط است به جهان تسنّن، ولی جهان تشیّع نیز از برخی آثار جمود گرایی اشعری بر کنار نمانده. این پیروزی علل تاریخی و اجتماعی خاص دارد؛ بعضی حوادث سیاسی در این پیروزی تأثیر بسزایی داشت.

چنانکه قبلًا اشاره شد، در قرن سوم هجری مأمون که خود مردی عالم و روشنفکر بود به حمایت معتزله برخاست، معتصم و واثق نیز از او پیروی کردند، تا نوبت به متوکّل رسید. متوکّل نقش اساسی در پیروزی مذهب «اهل السنّة»- که در حدود یک قرن بعد به وسیله ابوالحسن اشعری پایه کلامی یافت- داشت. مسلّماً اگر متوکّل همان طرز تفکّر مأمون را می‌داشت، اعتزال چنین سرنوشتی پیدا نمی‌کرد.

روی کار آمدن ترکان سلجوقی در ایران نیز عامل مؤثّری در پیـروزی و نشر اندیشه‌های اشعری بوده است. سـلاجقه اهـل تفکّـر و اندیشـه آزاد نبودند بر خلاف آل بویه که برخی از آنهـا خـود اهـل فضـل و علـم و ادب بودند. در دربار آل بویه مکتب شیعه و مکتب اعتزال رونق یافت. ابن العمید و همچنین صاحب بن عبّاد دو وزیر دانشمند آل بویه هـر دو ضـدّ اشـعری بودند.

ما نمی‌خواهیم از عقاید معتزله حمایت کنـیم، بعـداً سـخافت بسـیاری از عقاید آنها را بیان خواهیم کرد. آنچـه در معتزلـه قابـل سـتایش اسـت و مرگ آنها موجب نابودی آن شد روش عقلانی آنها بود. چنانکـه مـی‌دانـیم دینی غنی و پرمایه مانند اسلام نیازمند کلامی است که بـه حرّیّـت عقـل، ایمان و اعتقاد راسخ داشته باشد.

درس هفتم

شیعه (۱)

اکنون نوبت آن است که به کلام شیعه- و لو مختصر- بپردازیم. «کلام» به معنی استدلال عقلی و منطقی درباره اصول اعتقادی اسلام، در شیعه وضع خاص و ممتازی دارد.

کلام شیعه از طرفی از بطن حدیث شیعه بر می‌خیزد و از طرف دیگر با فلسفه شیعه آمیخته است. در گذشته دیدیم که کلام اهل سنّت و جماعت، جریانی بر ضدّ سنّت و حدیث تلقّی شد، ولی کلام شیعه نه تنها بر ضدّ سنّت و حدیث نیست، در متن سنّت و حدیث جا دارد.

سرّ مطلب از نظر حدیثی این است که احادیث شیعه بر خلاف احادیث اهل تسنّن، مشتمل است بر یک سلسله احادیثی که در آنها منطقاً مسائل عمیق ماوراء الطبیعی یا اجتماعی مورد تجزیه و تحلیل واقع شده است.

در احادیث اهل تسنن، تجزیه و تحلیلی درباره این موضوعات

صورت نگرفته است. مثلًا اگر سخن از قضا و قـدر و اراده شـامله حـق و از اسماء و صفات باری و از روح و انسان و از عالم بعـد از مـرگ و حسـاب و کتاب و صراط و میزان و از امامت و خلافت و امثال این مسـائل بـه میـان آمده است هیچ گونه بحثی در اطراف آنها انجام نشده و توضـیحی صـورت نگرفته است. ولی در احادیث شیعه همه این مسائل طرح شده و درباره آنها استدلال شده است. یک مقایسه میان ابواب حدیث صحاح ستّه بـا ابـواب حدیث کافی کلینی مطلب را روشن می‌کند.

علیهذا در خود احادیـث شـیعه، «تکلّـم» بـه معنـی تفکّـر عقلانـی و تجزیه و تحلیل ذهنی صورت گرفته است. به همـین جهـت شـیعه بـه دو گروه اهل الحدیث و اهل الکلام تقسیم نشد آنچنانکه اهـل تسـنّن تقسـیم شدند.

ما در درسهای گذشته، بر اساس منابع اهل تسـنّن چنـین گفتـیم کـه اوّلین مسأله‌ای که به عنوان اصل اعتقادی در میـان مسـلمین مطـرح شـد، مسأله «کفر فاسق» بود که وسیله خوارج در نیمه اوّل قرن اوّل مطرح شـد. پس از آن، مسأله اختیار و آزادی بود که از ناحیه دو نفر یکی بـه نـام معبـد جهنی و یکی دیگر به نام غیلان دمشقی مطرح و دفاع شد و این عقیده بـر خلاف عقیده‌ای بود که حکّام اموی آن را تبلیغ و ترویج می‌کردنـد. پـس از آن در نیمه اوّل قرن دوم عقیده وحدت صـفات و ذات از طـرف جهـم بـن صفوان مطرح شد و آنگاه واصل بن عطاء و عمرو بن عبید به عنـوان پایـه گذاران اوّلی مکتـب معتزلـه عقیـده آزادی و اختیـار را از معبـد و غـیلان و عقیده وحدت ذات و صفات را از جهم بن صفوان گرفتند و در مـورد کفـر و یا ایمان فاسق عقیده منزلهٔ بین المنزلتین را اختـراع کردنـد و بـه بحـث و چون و چرا در برخی مسائل دیگر پرداختند و به این ترتیب کـلام اسـلامی پایه گذاری شد.

آری این است نـوع تفسـیر و توجیـه پیـدایش بحثهـای عقلـی دینـی اسلامی از نظر مستشرقان و اسلام شناسان غربی و شرقی.

این گروه عمدا یا سهواً بحثهای استدلالی و عقلی عمیقی را که اوّلین بار وسیله امیر المؤمنین علی علیه السّلام طرح شده فراموش می‌کنند.

حقیقت این است که طرح بحثهای عقلی عمیـق در معـارف اسـلامی اوّلین بار وسیله علی علیه السّلام در خطب و دعوات و مذاکرات آن حضرت مطرح شد. او بود که اوّلین بار درباره ذات و صفات باری و درباره حـدوث و قدم، بساطت و ترکّب، وحدت و کثرت و غیر اینها بحثهای عمیقی را طـرح کرد که در نهج البلاغه و روایات مستند شیعه مذکور است. آن بحثها رنگ و بوی و روحی دارد که با روشهای کلامی معتزلی و اشعری و حتی کلامهای برخی علمای شیعی که تحت تأثیر کلامهای عصر خود بوده‌اند کاملًا متفاوت است.

ما در کتاب سیری در **نهج البلاغه** و همچنین در مقدّمه جلـد پـنجم **اصول فلسفه و روش رئالیسم** در این باره بحث کرده‌ایم.

مورّخان اهل تسنّن اعتراف دارند که عقل شیعی از قدیم الایّام عقلـی فلسفی بوده است، یعنی طرز تفکّر شیعی از قدیم اسـتدلالی و تعقّلـی بـوده است. تعقّل و تفکّر شیعی نه تنها با تفکّر حنبلی- که از اساس منکر به کار بردن استدلال در عقاید مذهبی بود- و با تفکّر اشعری که اصالت را از عقل می‌گرفت و آن را تابع ظواهر الفاظ می‌کرد مخالف و مغایر اسـت، بـا تفکّـر معتزلی نیز با همه عقل گرایی آن مخالف است، زیرا تفکّر معتزلی هر چنـد عقلی است ولی جدلی است نه برهانی[1]؛ و به همین جهت است که اکثریّت

---

۱. ما در درسهای «کلّیات فلسفه» فرق حکمت مشّائی و حکمـت اشـراقی و حکمـت ذوقـی و حکمت جدلی (کلامی معتزلی و اشعری) را روشن کرده‌ایم.

قریب به اتّفاق فلاسفه اسلامی شیعه بوده‌اند. حیات فلسفی اسلامی را فقط شیعه حفظ کرده است و شیعه ایـن روح را از پیشـوایان خـود دارد خصوصـاً پیشوای اول امیر المؤمنین علی علیه السّلام.

فلاسفه شیعه بدون آنکه فلسفه را به شکل کلام درآورند و از صـورت حکمت برهانی به صورت حکمت جدلی خارج سازند، با الهام از وحی قرآنی و افاضات پیشوایان دینی، عقاید اصیل اسلامی را تحکیم کردند. از ایـن رو اگر ما بخواهیم متکلّمین شیعه را برشماریم و مقصودمان همه کسانی باشد که درباره عقاید اسلامی شیعه تفکّر عقلی داشته‌اند، هم جماعتی از راویـان حدیث و هم جماعتی از فلاسفه شیعه را باید جزء متکلّمین بشـماریم، زیـرا چنانکه گفتیم حدیث شیعه و فلسفه شیعه هر دو وظیفه علم کلام را بهتر از خود علم کلام انجام داده‌اند.

اما اگر مقصـود مـا از «متکلّمـین» جمـاعتی باشـد کـه تحـت تـأثیر متکلّمان معتزلی و اشعری به حکمت جدلی مجهّـز بـوده‌انـد، ناچـار گـروه خاصّی را باید مورد نظر قرار دهیم. ولی ما دلیلـی نمـی‌بینـیم کـه تنهـا آن گروه خاص را مورد توجّه قرار دهیم.

بگذریم از بیانات ائمّه اطهار علیهم السـلام دربـاره «عقایـد» کـه بـه صورت خطبه و روایت و دعا در دست است، در میان مؤلّفـان شـیعی اوّلـین فردی که در مورد «عقاید» کتاب تألیف کرده است علیّ بن اسـماعیل بـن میثم تمّار است. میثم تمّار خود مردی خطیب و سخنور بوده و از صاحبان سرّ امیر المؤمنین علی علیه السّلام محسوب می‌شود. علیّ بـن اسـماعیل نـواده این مرد بزرگ است. این مرد معاصر عمرو بن عبید و ابو الهـذیل علّـاف از متکلّمان معروف نیمه اوّل قرن دوم و از پایه گذاران طبقه اوّل کلام معتزلی است.

در میان اصحاب امام صادق علیه السّلام گروهی هستند که خود امـام

صادق علیه السّلام آنها را به عنوان «متکلّم» یاد کرده است از قبیل هشام بن الحکم، هشام بن سالم، حمران بن اعین، ابو جعفر احول معروف به مؤمن الطّاق، قیس بن ماصر و غیرهم.

در کتاب کافی داستانی از مباحثه این گروه با یکی از مخالفین در حضور امام صادق علیه السّلام که موجب نشاط خاطر امام شده بود نقل می‌کند.

این طبقه نیز در نیمه اوّل قرن دوم هجری می‌زیسته‌اند. این گروه پرورش یافته مکتب امام صادق علیه السّلام بودند و این خود می‌رساند که ائمّه اهل البیت علیهم السلام نه تنها خود به بحث و تجزیه و تحلیل مسائل کلامی می‌پرداخته‌اند، گروهی را نیز در مکتب خود برای بحثهای اعتقادی تربیت می‌کرده‌اند. هشام بن الحکم همه برجستگی‌اش در علم کلام بود نه در فقه یا حدیث یا تفسیر. امام صادق علیه السّلام او را که در آن وقت جوانی نوخط بود از سایر اصحابش بیشتر گرامی می‌داشت و او را بالادست دیگران می‌نشاند. همگان در تفسیر این عمل امام اتّفاق نظر دارند که این تجلیلها فقط به علّت متکلّم بودن هشام بوده است.

امام صادق علیه السّلام با مقدّم داشتن هشام متکلّم بر ارباب فقه و حدیث، در حقیقت می‌خواسته است ارزش بحثهای اعتقادی را بالا ببرد و کلام را بالادست فقه و حدیث بنشاند. بدیهی است که این گونه رفتارهای ائمّه اطهار تأثیر بسزایی داشته در ترویج علم کلام و در اینکه عقل شیعی از ابتدا عقل کلامی و فلسفی گردد.

حضرت رضا علیه السّلام شخصاً در مجلس مباحثه‌ای که مأمون از جمع متکلّمان مذاهب تشکیل می‌داد شرکت می‌کرد و به مباحثه می‌پرداخت. صورت این جلسات در متن کتاب شیعه محفوظ است.

مستشرقان و اسلام شناسان غربی و شرقی همچنانکه مساعی امیر المؤمنین علی علیه السّلام را مسکوت می‌گذارند، همه این جریانات را که

وسیله ائمّه اطهار در راه احیاء بحثهای عقلی در امور اعتقادی دینی صورت گرفته است نادیده می‌گیرند و این مایه شگفتی است.

فضل بن شاذان نیشابوری از اصحاب امام رضا و امام جواد و امام هادی علیهم السّلام که قبرش در نیشابور است، ضمن اینکه فقیه و محدث بوده متکلّم نیز بوده است، کتب زیادی در کلام از او نقل می‌شود.

خاندان نوبخت که بسیارند، ظاهرا عموما متکلّم بوده‌اند؛ از فضل بن ابی سهل بن نوبخت گرفته که در زمان هارون در رأس کتابخانه معروف «بیت الحکمهٔ» بود و از مترجمین معروف فارسی به عربی به شمار می‌رود تا اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت و پسرش اسماعیل بن اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت و پسر دیگرش علیّ بن اسحاق و نواده‌اش ابو سهل اسماعیل بن علیّ بن اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت که او را شیخ المتکلّمین در شیعه لقب داده‌اند و حسن بن موسی نوبختی خواهر زاده اسماعیل بن علی و عدّه‌ای دیگر از این خاندان همه از متکلّمین شیعه‌اند.

ابن قبّه رازی در قرن سوم و ابو علیّ بن مسکویه حکیم و طبیب معروف اسلامی صاحب کتاب طهارهٔ الاعراق نیز از متکلّمین شیعه در اوایل قرن پنجم است.

متکلّمین شیعه فراوان‌اند. خواجه نصیر الدین طوسی فیلسوف و ریاضی دان معروف صاحب کتاب تجرید الاعتقاد و علّامه حلّی فقیه معروف و شارح تجرید الاعتقاد از متکلّمان معروف قرن هفتم می‌باشند.

خواجه نصیر الدین طوسی که خود حکیم و فیلسوفی متبحّر است، با تألیف کتاب تجرید الاعتقاد محکم‌ترین متن کلامی را آفرید. پس از تجرید هر متکلّمی – اعمّ از شیعه و سنی – که آمده است به این متن توجه داشته است. خواجه نصیر الدین تا حدّ زیادی کلام را از سبک حکمت جدلی به سبک حکمت برهانی نزدیک کرد. ولی در دوره‌های بعدتر کلام

تقریباً سبک جدلی خود را به کلّی از دست داد، همه پیرو حکمت برهانی شدند و در حقیقت «کلام» استقلال خود را در مقابل «فلسفه» از دست داد.

فلاسفه شیعی متأخّر از خواجه، مسائل لازم کلامی را در فلسفه مطرح کردند و با سبک و متد فلسفی، آنها را تجزیه و تحلیل کردند و از متکلّمین که با سبک قدیم وارد و خارج می‌شدند موفّق‌تر بودند. مثلًا صدر المتألّهین یا حاجی سبزواری اگر چه در زمره متکلّمان به شمار نیامده‌اند اما از نظر اثر وجودی از هر متکلّمی اثر وجودی بیشتر داشته‌اند.

حقیقت این است که اگر به متون اصلی اسلام یعنی قرآن، نهج البلاغه، روایات و ادعیّه مأثوره از اهل بیت مراجعه کنیم، این سبک را از آن سبک به زبان و منطق اصلی پیشوایان دینی نزدیک‌تر می‌بینیم. در اینجا ناچاریم به همین اشاره قناعت نماییم.

درس هشتم

شیعه (۲)

در این درس لازم است اجمالی از نظریّات شیعه را در مسائل کلامی رایج میان متکلّمین اسلامی بیان نماییم.

قبلًا ضمن تشریح مکتب معتزله گفتیم که معتزله پنج اصل را که عبارت است از توحید، عدل، وعد و وعید، منزلهٔ بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر، ارکان مکتب خود می‌شمارند، و گفتیم که امتیاز این پنج اصل از سایر اصول معتزله به این است که اینها مختصّ مکتب اعتزال و مایه امتیاز این مکتب از مکاتب مخالف به شمار می‌رود. نباید پنداشت که این پنج اصل نزد معتزله از اصول دین‌اند و باقی همه فروع دین.

علمای شیعه نیز- نه ائمّه شیعه- از قدیم الایّام پنج اصل را به عنوان اصول خمسه تشیّع معرفی کرده‌اند و آنها عبارت است از: توحید، عدل،

نبوّت، امامت، معاد.

معمولًا گفته می‌شود که این پنج اصل از اصول دین‌اند و باقی همه از فروع دین. قهراً اینجا این پرسش پیش می‌آید که اگر مقصود از اصول دین، اصولی است که ایمان و اعتقاد به آنها شرط مسلمان بودن است پس دو اصل بیشتر نیست یعنی توحید و نبوّت. مفاد شهادتین همین دوتاست و بس. تازه شهادت دوم مربوط است به نبوّت خاصّه، یعنی نبوّت حضرت خاتم النّبیّین؛ نبوّت عامّه یعنی نبوّت سایر انبیاء، از محتوای شهادتین خارج است؛ و حال آنکه آنچه جزء اصول دین است و ایمان به آن لازم است، نبوّت همه انبیاء است.

اگر مقصود از اصول دین اصولی است که از نظر اسلام جزء امور ایمانی و اعتقادی است نه امور عملی، برخی امور دیگر نیز در خور امور ایمانی است مانند «ملائکه» که در قرآن تصریح شده که به وجود ملائکه باید ایمان داشت[1]. بعلاوه صفت «عدل» چه خصوصیّتی دارد که تنها این صفت حق در حوزه امور ایمانی قرار گرفته است و سایر صفات حق از قبیل علم، حیات، قدرت، سمیعیّت، بصیریّت در خارج از حوزه ایمان قرار گرفته است؟ اگر ایمان به صفات خدا لازم است، به همه صفات باید ایمان آورد، و اگر لازم نیست به هیچ صفت نباید ایمان داشت.

حقیقت این است که اصول پنجگانه فوق از آن جهت به این صورت انتخاب شده که از طرفی معیّن اصولی باشد که از نظر اسلام باید به آنها ایمان و اعتقاد داشت، و از طرف دیگر معرّف و مشخّص مکتب باشد. اصل توحید و اصل نبوّت و اصل معاد سه اصلی است که از نظر اسلام لازم است

---

۱. اٰمَنَ الرَّسولُ بِما انْزِلَ الَیْهِ مِنْ رَبِّهِ وَ الْمُؤمِنونَ کُلٌّ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَ مَلائِکَتِهِ وَ کُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ (بقره/ ۲۸۵).

که هر فرد به آنها ایمان داشته باشد، یعنی ایمان به آنها جزء اهداف اسلام است، و اصل عدل معرّف مکتب خاصّ تشیّع است.

اصل عدل اگر چه جزء هدفهای ایمانی اسلام نیست، یعنی با اصل علم و حیات و قدرت حق تفاوتی ندارد، ولی جزء اصولی است که دیده خاصّ تشیّع را نسبت به اسلام نشان می‌دهد.

اصل امامت از نظر شیعه دارای هر دو جنبه است یعنی هم داخل حوزه ایمانیّات است و هم معرّف و مشخّص مکتب است.

اینکه گفته شد که ایمان به ملائکه نیز به نصّ قرآن لازم و ضروری است پس چرا به عنوان اصل ششم از آن یاد نشده است؟ پاسخ این است که اصول ایمانی فوق جزء هدفهای اسلام است، یعنی پیامبر اکرم مردم را به ایمان به آنها دعوت کرده است، یعنی رسالت پیامبر مقدّمه‌ای است برای این ایمانها؛ امّا ایمان به ملائکه و همچنین ایمان و اعتقاد به همه ضروریّات دین از قبیل نماز و روزه جزء هدف رسالت نیست، بلکه لازمه رسالت است؛ به عبارت دیگر، از لوازم ایمان به نبوّت است نه از اهداف نبوّت.

مسأله امامت را اگر از وجهه‌های اجتماعی و سیاسی، یعنی از وجهه حکومت و رهبری در نظر بگیریم، نظیر عدل است، یعنی داخل در حوزه امور ایمانی نیست؛ و امّا اگر از جنبه معنوی بنگریم، یعنی از آن نظر که امام– به اصطلاح احادیث– «حجّت خدا» و «خلیفة اللّه» است و رابطه‌ای معنوی میان هر فرد مسلمان و انسان کامل هر زمان ضروری است، جزء مسائل ایمانی است.

اکنون یک عقاید خاصّ کلامی شیعه را، اعمّ از اصول پنجگانه فوق الذکر و غیر آنها ذکر می‌کنیم:

۱. **توحید**. توحید جزء اصول پنجگانه معتزله نیز بود همچنانکه

جزء اصول اشاعره نیز هست با این تفاوت که توحید مورد نظر معتزله که مشخّص مکتب آنها به شمار می‌رود توحید صفاتی است که مورد انکار اشاعره است و توحید مورد نظر اشاعره که مشخّص مکتب آنها به شمار می‌رود توحید افعالی است که مورد انکار معتزله است.

قبلا گفتیم که توحید ذاتی و توحید در عبادت چون مورد اتّفاق همه است از محلّ بحث و نظر خارج است.

اکنون ببینیم که توحید مورد نظر شیعه چه توحیدی است؟

توحید مورد نظر شیعه- علاوه بر توحید ذاتی و توحید در عبادت- هم شامل توحید صفاتی است و هم شامل توحید افعالی؛ یعنی شیعه در بحث صفات طرفدار توحید صفاتی است و در بحث افعال طرفدار توحید افعالی، امّا توحید صفاتی شیعه با توحید صفاتی معتزله متفاوت است، توحید افعالی او نیز با توحید افعالی اشاعره مغایرت دارد.

توحید صفاتی معتزله به معنی خالی بودن ذات از هر صفتی و به عبارت دیگر به معنی فاقد الصفات بودن ذات است، ولی توحید صفاتی شیعه به معنی عینیّت صفات با ذات است[1]. تفصیل این مطلب را از کتب کلام و فلسفه شیعه باید جستجو کرد.

توحید افعالی شیعه با توحید افعالی اشاعره متفاوت است. توحید افعالی اشاعره به معنی این است که هیچ موجودی دارای هیچ اثری نیست، همه آثار مستقیماً از جانب خداست؛ علیهذا خالق مستقیم افعال

---

۱. آنچه به معتزله درباره صفات نسبت داده می‌شود همین است که گفته شد. حاجی سبزواری می‌گوید:

الاشعري بازدياد قائلة   و قال بالنّيابة المعتزلة

ولی از برخی از معتزله، مانند ابو الهذیل، تعبیراتی نقل می‌شود که مفادش عین آن چیزی است که شیعه قائل است.

بندگان نیز خداست، و بنده، خالق و آفریننـده عمـل خـود نیسـت. اینچنـین عقیده‌ای جبر محض است و با براهین زیادی باطل شده است. امّـا توحیـد افعالی شیعه به معنی این است که نظام اسباب و مسبّبات اصالت دارد و هر اثری در عین اینکه قائم به سبب نزدیک خودش است قـائم بـه ذات حـقّ است و این دو قیام در طول یکدیگر است نه در عرض یکدیگر[1].

۲. **عدل**. عدل، مورد وفاق شیعه و معتزله است. معنی عدل این اسـت که خداوند فـیض و رحمـت و همچنـین بـلا و نعمـت خـود را بـر اسـاس استحقاقهای ذاتی و قبلی می‌دهد و در نظام آفرینش از نظر فیض و رحمت و بلا و نعمت و پاداش و کیفر الهی نظم خاصّی برقرار است. اشاعره منکـر عدل و منکر چنین نظامی می‌باشند. از نظر آنها اعتقاد بـه عـدل بـه معنـی چنان نظامی که یاد شد ملازم است با مقهوریّت و محکومیّـت ذات حـق و این بر ضدّ قاهریّت مطلقه ذات حقّ است.

عدل به نوبه خود فروعی دارد که ضمن توضیح سایر اصـول بـه آنهـا اشاره خواهیم کرد.

۳. **اختیار و آزادی**. اصل اختیار و آزادی در شیعه تا انـدازه‌ای شـبیه است به آنچه معتزله بدان معتقدند؛ ولی فرق است میـان آزادی و اختیـاری که شیعه قائل است با آنچه معتزله بدان قائل است.

اختیار و آزادی معتزله مساوی است با «تفویض» یعنی واگذاشته شدن انسان به خود و معزول بودن مشیّت الهی از تأثیر، و البتّه ایـن- چنانکـه در محلّ خود مسطور است- محال است.

اختیار و آزادی مورد اعتقاد شیعه به این معنی است که بندگان، مختـار و آزاد آفریده شده‌اند اما بندگان مانند هر مخلوق دیگر به تمام هستی و بـه

---

[1]. برای توضیح این مطلب رجوع شود به کتاب انسان و سرنوشت.

تمام شؤون هستی و از آن جمله شأن فاعلیّت، قائم به ذات حق و مستمدّ از مشیّت و عنایت او هستند.

این است که اختیار و آزادی در مذهب شیعه حدّ وسطی است میان جبر اشعری و تفویض معتزلی، و این است معنی جمله معروف که از ائمّه اطهار رسیده است: «لا جَبرَ وَ لا تَفویضَ بَل امرٌ بَینَ الامرَین»[۱]. اصل اختیار و آزادی از فروع اصل عدل است.

۴. حسن و قبح ذاتی. معتزله معتقدند که افعال، فی حدّ ذاته دارای حسن و یا دارای قبح می‌باشند. مثلًا عدل فی حدّ ذاته خوب است و ظلم فی حدّ ذاته بد است. حکیم کارهای نیک را انتخاب می‌کند و از انتخاب کارهای بد اجتناب می‌ورزد، و چون خداوند متعال حکیم است لازمه حکمتش این است که کارهای خوب را انجام دهد و کارهای بد را انجام ندهد. پس لازمه حسن و قبح ذاتی اشیاء از یک طرف و حکیم بودن خداوند از طرف دیگر این است که برخی کارها بر خداوند «واجب» باشد و برخی کارها «ناروا».

اشاعره سخت با این عقیده مخالف‌اند، هم منکر حسن و قبح ذاتی افعال‌اند و هم منکر حکم به «روایی» یا «ناروایی» چیزی بر خدا.

برخی از شیعه که تحت تأثیر کلام معتزله بوده‌اند اصل فوق را به همان شکل معتزلی پذیرفته‌اند ولی برخی دیگر که عمیق‌تر فکر کرده‌اند، در عین اینکه حسن و قبح ذاتی را قبول کرده‌اند، این احکام را در سطح عالم ربوبی جاری ندانسته‌اند[۲].

۵. لطف و انتخاب اصلح. بحثی است میان اشاعره و معتزله که آیا

---

۱. کافی، ج ۱/ ص ۱۶۰.

۲. رجوع شود به کتاب عدل الهی.

لطف یعنی انتخاب اصلح برای حال بندگان، بر نظام عـالم حـاکم اسـت یـا خیر؟ معتزله اصل لطف را به عنوان یک «تکلیف» و یک «وظیفـه» بـرای خداوند لازم و واجـب مـی‌داننـد، و اشـاعره منکـر لطـف و انتخـاب اصـلح گشته‌اند.

البتّه «قاعده لطف» از فروع اصل عدل و اصـل حسـن و قـبح عقلـی است. برخی از متکلّمـین شـیعه قاعـده لطـف را در همـان شـکل معتزلـی پذیرفته‌اند ولی آنان که مسأله «تکلیـف» و «وظیفـه» را در مـورد خداونـد غلط محض می‌دانند از اصل انتخاب اصلح تصوّر دیگری دارند کـه اکنـون مجال شرحش نیست.

۶. اصالت و استقلال و حجّیت عقـل. در مـذهب شـیعه بـیش از معتزله برای عقل استقلال و اصالت و حجّیـت اثبـات شـده اسـت. از نظـر شیعه به حکم روایات مسلّم معصومین، عقل پیامبر بـاطنی و درونـی اسـت همچنانکه پیامبر عقل ظاهری و بیرونی است. در فقه شیعه عقـل یکـی از ادلّه چهار گانه است.

۷. غرض و هدف در فعل حق. اشاعره منکر این اصل‌اند که افعـال الهی برای یک یا چند غـرض و هـدف باشـد. مـی‌گوینـد غـرض و هـدف داشتن، مخصوص بشر یا مخلوقاتی از این قبیل اسـت ولـی خداونـد منـزّه است از این امور، زیرا غرض و هدف داشتن هر فاعـل بـه معنـی حکومـت جبری هدف و غرض بر آن فاعل است، خداوند از هر قید و محدودیّتی و از هر محکومیّتی، هر چند محکومیّت غرض داشتن باشد، مبرّا و منزّه است.

شیعه عقیده معتزله را در باب افعال تأیید می‌کنـد و معتقـد اسـت کـه فرق است میان غرض فعل و غرض فاعل، آنچه محال است این است کـه خداوند در افعال خود هدفی برای خود داشته باشد، اما هدف و غرضـی کـه عاید مخلوق گردد به هیچ وجه با کمال و علوّ ذات و استغناء ذاتـی خداونـد

منافی نیست.

۸. بداء در فعل حق جایز است همچنانکه نسخ در احکام حق جایز است.

بحث بداء را در کتب عمیق فلسفه مانند اسفار باید جستجو کرد.

۹. رؤیت خداوند. معتزله به شدّت منکر رؤیت خداوندند. معتقدند که فقط می‌توان به خدا اعتقاد داشت. اعتقاد و ایمان مربوط است به فکر و ذهن، یعنی در ذهن و فکر خود می‌توان به وجود خداوند یقین داشت و حدّ اعلای ایمان همین است.

خداوند به هیچ وجه قابل شهود و رؤیت نیست. دلیل قرآنی این است که قرآن می‌گوید:

> **لا تُدْرِكُهُ الابْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الابْصارَ وَ هُوَ اللَّطيفُ الْخَبيرُ**[1].
>
> چشمها او را نمی‌بیند و او چشمها را می‌یابد. او لطیف (غیر قابل رؤیت) است و آگاه (دریابنده چشمها و غیر چشمها).

امّا اشاعره سخت معتقدند که خداوند با چشم دیده می‌شود ولی در قیامت. اشاعره نیز به برخی احادیث و آیات بر مدّعای خود استدلال می‌کنند، از جمله آیه کریمه:

> **وُجوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ الى رَبِّها ناظِرَةٌ**[2].
>
> چهره‌هایی در آن روز خرّم و نگرنده به سوی پروردگار خویش‌اند.

---

۱. انعام/ ۱۰۳.

۲. قیامت/ ۲۲ و ۲۳.

شیعه معتقد است که خداوند با چشم هرگز دیده نمی‌شود، نه در دنیا و نه در آخرت، امّا حدّ اعلای ایمان هم یقین فکـری و ذهنـی نیسـت. یقـین فکری علم الیقین است. بالاتر از یقین فکری یقین قلبـی اسـت کـه عـین الیقین است. عین الیقین یعنی شهود خداوند با قلب نه با چشم. پس خداوند با چشم دیده نمی‌شود ولی با دل دیده می‌شود. از علی علیه السّـلام سـؤال کردند آیا خداوند را دیده‌ای؟ فرمـود: خـدایی را کـه ندیـده باشـم عبـادت نکرده‌ام، چشمها او را نمی‌بینند اما دلها چرا. از ائمّه سـؤال شـده اسـت: آیـا پیغمبر در معراج خدا را دیده؟ فرمودند: بـا چشـم نـه، بـا دل آری[۱]. در ایـن مسأله تنها عرفا هستند که عقیده‌ای مشابه شیعه دارند.

۱۰. ایمان فاسق. در این مسأله که مکرّر سـخن آن در میـان آمـده است، شیعه با اشاعره موافق است نه با خوارج که معتقد به کفر فاسق‌انـد و نه با معتزله که طرفدار اصل منزلة بین المنزلتین می‌باشند.

۱۱. عصمت انبیاء و اولیاء. از جمله مختصّات شیعه این اسـت کـه انبیاء و ائمّه را معصوم از گناه، اعمّ از صغیره و کبیره می‌داند.

۱۲. مغفرت و شفاعت. در این مسأله نیز شـیعه بـا عقیـده خشـک معتزله که معتقد است هر کس بدون توبه بمیرد امکـان شـمول مغفـرت و شفاعت درباره‌اش نیست مخالف است همچنانکه با اصل مغفرت و شفاعت گزافکارانه اشعری نیز مخالف است.

---

۱. توحید صدوق، ص ۱۱۶.

بخش دوم

عرفان

درس اول

عرفان و تصوف

یکی از علومی که در دامن فرهنگ اسلامی زاده شد و رشد یافت و تکامل پیدا کرد علم عرفان است.

درباره عرفان از دو جنبه می‌توان بحث و تحقیق کرد: یکی از جنبه اجتماعی و دیگر از جنبه فرهنگی.

عرفا با سایر طبقات فرهنگی اسلامی از قبیل مفسرین، محدثین، فقها، متکلمین، فلاسفه، ادبا، شعرا یک تفاوت مهم دارند و آن اینکه علاوه بر اینکه یک طبقه فرهنگی هستند و علمی به نام «عرفان» به وجود آوردند و دانشمندان بزرگی در میان آنها ظهور کردند و کتب مهمی تألیف کردند، یک فرقه اجتماعی در جهان اسلام به وجود آوردند با مختصاتی مخصوص به خود، برخلاف سایر طبقات فرهنگی از قبیل فقها و حکما و غیرهم که صرفاً طبقه فرهنگی هستند و یک فرقه مجزا از

دیگران به شمار نمی‌روند.

اهل عرفان هرگاه با عنوان فرهنگی یاد شوند با عنوان «عرفا» و هرگاه با عنوان اجتماعی‌شان یاد شوند غالباً با عنوان «متصوّفه» یاد می‌شوند.

عرفا و متصوفه هرچند یک انشعاب مذهبی در اسلام تلقی نمی‌شوند و خود نیز مدعی چنین انشعابی نیستند و در همه فِرَق و مذاهب اسلامی حضور دارند، در عین حال یک گروه وابسته و بهم پیوسته اجتماعی هستند. یک سلسله افکار و اندیشه‌هاو حتی آداب مخصوص در معاشرتها و لباس پوشیدن‌ها و احیاناً آرایش سر و صورت و سکونت در خانقاهها و غیره، به آنها به عنوان یک فرقه مخصوص مذهبی و اجتماعی رنگ مخصوص داده و می‌دهد.

و البته همواره- خصوصاً در میان شیعه- عرفایی بوده و هستند که هیچ امتیاز ظاهری با دیگران ندارند و در عین حال عمیقاً اهل سیر و سلوک عرفانی می‌باشند، و در حقیقت عرفای حقیقی این طبقه‌اند نه گروههایی که صدها آداب از خود اختراع کرده و بدعتها ایجاد کرده‌اند.

ما در این درسها که درباره کلیات علوم اسلامی بحث می‌کنیم، به جنبه اجتماعی و فرقه‌ای و در حقیقت به جنبه «تصوفِ» عرفان کاری نداریم، فقط از جنبه فرهنگی وارد بحث می‌شویم؛ یعنی به عرفان به عنوان یک علم و یک شاخه از شاخه‌های فرهنگ اسلامی نظر داریم، نه به عنوان یک روش و طریقه که فرقه‌ای اجتماعی پیرو آن هستند.

اگر بخواهیم از جنبه اجتماعی وارد بحث شویم ناچار باید این فرقه را از نظر علل و منشأ و از نظر نقش مثبت یا منفی، مفید یا مضری که در جامعه اسلامی داشته است، فعل و انفعال‌هایی که میان این فرقه و سایر فرق اسلامی رخ داده است، رنگی که به معارف اسلامی داده است، تأثیری

که در نشر اسلام در جهان داشته است، مورد بحث قرار دهیم. ما فعلًا به این مطالب کاری نداریم. بحث ما فقط درباره عرفان به عنوان یک علم و یک بخش فرهنگی است.

عرفان به عنوان یک دستگاه علمی و فرهنگی دارای دو بخش است: بخش عملی و بخش نظری.

بخش عملی عبارت است از آن قسمت که روابط و وظایف انسان را با خودش و با جهان و با خدا بیان می‌کند و توضیح می‌دهد. عرفان در این بخش مانند اخلاق است، یعنی یک «علم» عملی است با تفاوتی که بعداً بیان می‌شود. این بخش از عرفان علم «سیر و سلوک» نامیده می‌شود. در این بخش از عرفان توضیح داده می‌شود که سالک برای اینکه به قلّه منیع انسانیت یعنی توحید برسد از کجا باید آغاز کند و چه منازل و مراحلی را باید به ترتیب طی کند و در منازل بین راه چه احوالی برای او رخ می‌دهد و چه وارداتی بر او وارد می‌شود. و البته همه این منازل و مراحل باید با اشراف و مراقبت یک انسان کامل و پخته که قبلًا این راه را طی کرده واز رسم و راه منزلها آگاه است صورت گیرد، و اگر همت انسان کاملی بدرقه راه نباشد خطر گمراهی است.

عرفا از انسان کاملی که ضرورتاً باید همراه نوسفران باشد گاهی به «طایر قُدس» و گاهی به «خِضر» تعبیر می‌کنند:

همتم بدرقه راه کن‌ای طایر قدس
که دراز است ره مقصد و من نوسفرم

□

ترک این مرحله بی‌همرهی خضر مکن
ظلمات است بترس از خطر گمراهی

البته توحیدی که از نظر عارف قلّه منیع انسانیت به شمار می‌رود و

آخرین مقصد سیر و سلوک عارف است، با توحید مردم عامی و حتی با توحید فیلسوف (یعنی اینکه واجب الوجود یکی است نه بیشتر) از زمین تا آسمان متفاوت است.

توحید عارف یعنی موجود حقیقی منحصر به خداست، جز خدا هرچه هست «نمود» است نه «بود». توحید عارف یعنی «جز خدا هیچ نیست». توحید عارف یعنی طی طریق کردن و رسیدن به مرحله جز خدا هیچ ندیدن.

این مرحله از توحید را مخالفان عرفا تأیید نمی‌کنند و احیاناً آن را کفر و الحاد می‌خوانند، ولی عرفا معتقدند که توحید حقیقی همین است و سایر مراتب توحید خالی از شرک نیست. از نظر عرفا رسیدن به این مرحله کار عقل و اندیشه نیست، کار دل و مجاهده و سیر و سلوک و تصفیه و تهذیب نفس است.

به هرحال این بخش از عرفان، بخش عملی عرفان است؛ از این نظر مانند علم اخلاق است که درباره «چه باید کرد» ها بحث می‌کند، با این تفاوت که:

اولًا عرفان درباره روابط انسان با خودش و با جهان و با خدا بحث می‌کند و عمده نظرش درباره روابط انسان با خداست و حال آنکه همه سیستمهای اخلاقی ضرورتی نمی‌بینند که درباره روابط انسان با خدا بحث کنند، فقط سیستمهای اخلاقی مذهبی این جهت را مورد عنایت و توجه قرار می‌دهند.

ثانیاً سیر و سلوک عرفانی- همچنان که از مفهوم این دو کلمه پیداست- پویا و متحرک است، برخلاف اخلاق که ساکن است؛ یعنی در عرفان سخن از نقطه آغاز است و از مقصدی و از منازل و مراحلی که به ترتیب سالک باید طی کند تا به سرمنزل نهایی برسد.

از نظر عارف واقعاً و بدون هیچ شائبه مَجاز، بـرای انسـان «صـراط» وجود دارد وآن صراط را باید بپیماید و مرحله به مرحله و منـزل بـه منـزل طی نماید و رسیدن به منزل بعدی بدون گذر کردن از منزل قبلی نـاممکن است.

لهذا از نظر عارف، روح بشر مانند یک گیاه و یا یـک کـودک اسـت و کمالش در نموّ و رشدی است که طبق نظام مخصوص باید صـورت گیـرد. ولی در اخلاق صرفاً سخن از یک سلسـله فضـایل اسـت از قبیـل راسـتی، درستی، عدالت، عفت، احسان، انصاف، ایثار و غیره کـه روح بایـد بـه آنهـا مزیّن و متجلّی گردد. از نظر اخلاق، روح انسان مانند خانه‌ای است که باید با یک سلسله زیورها و زینتها و نقاشیها مزین گردد بدون اینکه ترتیبـی در کار باشد که از کجا آغاز شود و به کجا انتها یابد، مثلًا از سقف شروع شـود یا از دیوارها و از کدام دیوار؟ از بالای دیوار یا از پایین؟.

در عرفان برعکس، عناصر اخلاقی مطرح می‌شود اما به اصـطلاح بـه صورت دیالکتیکی یعنی متحرک و پویا.

ثالثاً عناصر روحی اخلاقی محدود است به معانی و مفاهیمی که غالبـاً آنها را می‌شناسند، اما عناصر روحی عرفانی بسی وسیعتر و گسترده‌تر است. در سیر و سلوک عرفانی از یک سلسله احوال و واردات قلبی سخن مـی‌رود که منحصراً به یک سالک راه در خلال مجاهدات و طی طریـق‌هـا دسـت می‌دهد و مردم دیگر از این احوال و واردات بی‌خبرند.

بخش دیگر عرفان مربوط است به تفسیر هستی، یعنی تفسـیر خـدا و جهان و انسان. عرفان در این بخش مانند فلسفه است و می‌خواهد هسـتی را تفسیر نماید، برخلاف بخش اول کـه ماننـد اخـلاق اسـت و مـی‌خواهـد انسان را تغییر دهد. همچنان که در بخش اول با اخلاق تفاوتهایی داشـت، در این بخش با فلسفه تفاوتهایی دارد. در درس بعد این مطلـب را توضـیح خواهیم داد.

درس دوم

عرفان نظری

اکنون باید به توضیح بخش دوم عرفان، یعنی عرفان نظری بپردازیم. عرفان نظری به تفسیر هستی می‌پردازد، درباره خدا و جهان و انسان بحث می‌نماید.

عرفان در این بخش خود مانند فلسفه الهی است که در مقام تفسیر و توضیح هستی است و همچنان که فلسفه الهی برای خودْ موضوع، مبادی و مسائل معرفی می‌کند، عرفان نیز موضوع و مسائل و مبادی معرفی می‌نماید. ولی البته فلسفه در استدلالات خود تنها به مبادی و اصول عقلی تکیه می‌کند، و عرفان مبادی و اصول به اصطلاح کشفی را مایه استدلال قرار می‌دهد و آنگاه آنها را با زبان عقل توضیح می‌دهد.

استدلالات عقلی فلسفی مانند مطالبی است که به زبانی نوشته شده باشد و با همان زبان اصلی مطالعه شود، ولی استدلالات عرفانی مانند مطالبی است که از زبان دیگر ترجمه شده باشد؛ یعنی عارف- لااقل به

ادعای خودش- آنچه را که با دیده دل و با تمام وجود خود شهود کرده است، با زبان عقل توضیح می‌دهد.

تفسیر عرفان از هستی و به عبارت دیگر جهان بینی عرفانی هستی، با تفسیر فلسفه از هستی تفاوتهای عمیقی دارد.

از نظر فیلسوف الهی، هم خدا اصالت دارد و هم غیر خدا، الّا اینکه خدا واجب الوجود و قائم بالذات است و غیر خدا ممکن الوجود و قائم بالغیر و معلول واجب الوجود. ولی از نظر عارف، غیر خدا به عنوان اشیائی که در برابر خدا قرار گرفته باشند- هرچند معلول او باشند- وجود ندارد، بلکه وجود خداوند همه اشیاء را دربر گرفته است؛ یعنی همه اشیاء، اسماء و صفات و شئون و تجلّیات خداوندند نه اموری در برابر او.

نوع بینش فیلسوف با عارف متفاوت است. فیلسوف می‌خواهد جهان را فهم کند، یعنی می‌خواهد تصویری صحیح و نسبتاً جامع و کامل از جهان در ذهن خود داشته باشد. از نظر فیلسوف حد اعلای کمال انسان به این است که جهان را آنچنان که هست با عقل خود دریابد، به طوری که جهان در وجود او وجود عقلانی بیابد و او جهانی شود عقلانی. لهذا در تعریف فلسفه گفته شده است: «صَيْرورَةُ الْانْسانِ عالَماً عَقْلِيّاً مُضاهِياً لِلْعالَمِ الْعَيْنِيِّ» یعنی فیلسوفی عبارت است از اینکه انسان جهانی بشود عقلی شبیه جهان عینی.

ولی عارف به عقل و فهم کاری ندارد. عارف می‌خواهد به کُنه و حقیقت هستی که خداست برسد و متصل گردد و آن را شهود نماید.

از نظر عارف کمال انسان به این نیست که صرفاً در ذهن خود تصویری از هستی داشته باشد، بلکه به این است که با قدم سیر و سلوک به اصلی که از آنجا آمده است باز گردد و دوری و فاصله را با ذات حق از بین ببرد و در بساط قرب از خود فانی و به او باقی گردد.

ابزار کار فیلسوف عقل و منطق و استدلال است، ولی ابزار کار عارف دل و مجاهده و تصفیه و تهذیب و حرکت و تکاپو در باطن است.

بعداً آنجا که درباره جهان بینی عرفانی بحث خواهیم کرد، تفاوت آن با جهان بینی فلسفی روشن خواهد گشت.

عرفان و اسلام

عرفان، هم در بخش عملی و هم در بخش نظری با دین مقدس اسلام تماس و اصطکاک پیدا می‌کند، زیرا اسلام مانند هر دین و مذهب دیگر و بیشتر از هر دین و مذهب دیگر روابط انسان را با خدا و جهان و خودش بیان کرده و هم به تفسیر و توضیح هستی پرداخته است.

قهراً اینجا این مسئله طرح می‌شود که میان آنچه عرفان عرضه می‌دارد با آنچه اسلام بیان کرده است چه نسبتی برقرار است؟.

البته عرفای اسلامی هرگز مدعی نیستند که سخنی ماورای اسلام دارند، و از چنین نسبتی سخت تبرّی می‌جویند. برعکس، آنها مدعی هستند که حقایق اسلامی را بهتر از دیگران کشف کرده‌اند و مسلمان واقعی آنها می‌باشند. عرفا- چه در بخش عملی و چه در بخش نظری- همواره به کتاب و سنت و سیره نبوی و ائمه و اکابر صحابه استناد می‌کنند. ولی دیگران درباره آنها نظریه‌های دیگری دارند و ما به ترتیب آن نظریه‌ها را ذکر می‌کنیم:

الف. نظریه گروهی از محدثان و فقهای اسلامی. به عقیده این گروه، عرفا عملًا پایبند به اسلام نیستند و استناد آنها به کتاب و سنت صرفاً عوامفریبی و برای جلب قلوب مسلمانان است و عرفان اساساً ربطی به اسلام ندارد.

ب. نظریه گروهی از متجددان عصر حاضر. این گروه که با اسلام

میانه خوبی ندارند و از هر چیزی که بوی اباحیّت بدهـد و بتـوان آن را بـه عنوان نهضت و قیامی در گذشته علیه اسلام و مقررات اسلامی قلمداد کرد به شدت استقبال می‌کنند، مانند گروه اول معتقدند که عرفـا عملًـا ایمـان و اعتقادی به اسلام ندارند، بلکه عرفان و تصوف نهضتی بوده از ناحیـه ملـل غیرعرب برضد اسلام و عرب در زیر سرپوشی از معنویت.

این گروه با گروه اول در ضدیت و مخالفت عرفان بـا اسـلام وحـدت نظر دارند و اختلاف نظرشان در این است که گروه اول اسـلام را تقـدیس می‌کنند و با تکیه به احساسات اسـلامی تـوده مسـلمان، عرفـا را «هـو» و تحقیر می‌نمایند و می‌خواهند به ایـن وسـیله عرفـان را از صـحنه معـارف اسلامی خارج نمایند، ولی گروه دوم با تکیه به شخصیت عرفا- که بعضـی از آنها جهانی است- می‌خواهند وسیله‌ای برای تبلیغ علیـه اسـلام بیابنـد و اسلام را «هو» کنند که اندیشـه‌هـای ظریـف و بلنـد عرفـانی در فرهنـگ اسلامی با اسلام بیگانه است و این عناصر از خارج وارد این فرهنگ گشـته است، اسلام و اندیشـه‌هـای اسـلامی در سـطحی پـایین‌تـر از ایـن گونـه اندیشه‌هاست.

این گروه مدعی هستند که استناد عرفا به کتاب و سنت صرفاً تقیّـه و از ترس عوام بوده است، می‌خواسته‌اند به ایـن وسـیله جـان خـود را حفـظ کنند.

ج. نظریه گروه بـی‌طرفهـا. از نظـر ایـن گـروه در عرفـان و تصـوف، خصوصاً در عرفان عملی و بالاخص آنجا که جنبه فرقـه‌ای پیـدا مـی‌کنـد، بدعتها و انحرافات زیادی می‌توان یافت که با کتاب اللّه و بـا سـنت معتبـر وفق نمی‌دهد. ولی عرفا مانند سایر طبقات فرهنگی اسلامی و مانند غالـب فرق اسلامی نسبت به اسلام نهایـت خلـوص نیـت را داشـته‌انـد و هرگـز نمی‌خواسته‌اند بر ضد اسـلام مطلبـی گفتـه و آورده باشـند. ممکـن اسـت

اشتباهاتی داشته باشند همچنان که سایر طبقات فرهنگی مثلًا متکلمین، فلاسفه، مفسرین، فقها، اشتباهاتی داشته‌اند، ولی هرگز سوء نیتی نسبت به اسلام در کار نبوده است.

مسئله ضدیت عرفا با اسلام از طرف افرادی طرح شده که غرض خاص داشته‌اند یا با عرفان و یا با اسلام. اگر کسی بی‌طرفانه و بی‌غرضانه کتب عرفا را مطالعه کند، به شرط آنکه با زبان و اصطلاحات آنها آشنا باشد، اشتباهات زیادی ممکن است بیابد ولی تردید هم نخواهد کرد که آنها نسبت به اسلام صمیمیت و خلوص کامل داشته‌اند.

ما نظر سوم را ترجیح می‌دهیم و معتقدیم عرفا سوء نیت نداشته‌اند. در عین حال لازم است افراد متخصص و وارد در عرفان و در معارف عمیق اسلامی، بی طرفانه درباره مسائل عرفانی و انطباق آنها با اسلام بحث و تحقیق نمایند.

شریعت، طریقت، حقیقت

یکی از موارد اختلاف مهم میان عرفا و غیر عرفا خصوصاً فقها، نظریه خاص عرفا درباره شریعت و طریقت و حقیقت است.

عرفا و فقها متفق القول‌اند که شریعت یعنی مقررات و احکام اسلامی مبنی بر یک سلسله حقایق و مصالح است. فقها معمولًا این مصالح را به اموری تفسیر می‌کنند که انسان را به سعادت یعنی حد اعلای ممکن استفاده از مواهب مادی و معنوی می‌رساند. ولی عرفا معتقدند که همه راهها به خدا منتهی می‌شود و همه مصالح و حقایق از نوع شرایط و امکانات و وسایل و موجباتی است که انسان را به سوی خدا سوق می‌دهد.

فقها همین قدر می‌گویند: در زیر پرده شریعت (احکام و مقررات) یک سلسله مصالح نهفته است و آن مصالح به منزله علل و روح شریعت به

شمار می‌روند؛ تنها وسیله نیل به آن مصالح، عمل به شریعت است. اما عرفا معتقدند که مصالح و حقایقی که در تشریع احکام نهفته است از نوع منازل و مراحلی است که انسان را به مقام قرب الهی و وصول به حقیقت سوق می‌دهد.

عرفا معتقدند که باطن شریعت راه است و آن را «طریقت» می‌خوانند، و پایان این راه «حقیقت» است یعنی توحید به معنی‌ای که قبلًا به آن اشاره شد که پس از فنای عارف از خود و انانیّت خود دست می‌دهد. این است که عارف به سه چیز معتقد است: شریعت، طریقت، حقیقت؛ معتقد است که شریعت وسیله یا پوسته‌ای است برای طریقت، و طریقت پوسته یا وسیله‌ای برای حقیقت.

فقها طرز تفکرشان درباره اسلام همان است که در بخش درسهای کلام شرح دادیم؛ معتقدند که مقررات اسلامی در سه بخش خلاصه می‌شود:

اول بخش اصول عقاید که کلام عهده‌دار آن است. در مسائل مربوط به اصول عقاید لازم است انسان از راه عقل، ایمان و اعتقاد تزلزل ناپذیر داشته باشد.

دوم بخش اخلاق. در این بخش دستورهایی بیان شده است که وظیفه انسان را از نظر فضایل و رذایل اخلاقی بیان می‌کند و علم اخلاق عهده‌دار بیان آن است.

بخش سوم بخش احکام است که مربوط به اعمال و رفتار خارجی انسان است و فقه عهده‌دار آن است.

این سه بخش از یکدیگر مجزا هستند. بخش عقاید مربوط است به عقل و فکر، بخش اخلاق مربوط است به نفس و ملکات و عادات نفسانی، بخش احکام مربوط است به اعضا و جوارح.

ولی عرفا در بخش عقاید، صِرف اعتقاد ذهنی و عقلی را کافی نمی‌دانند؛ مدعی هستند که به آنچه باید ایمان داشت و معتقد بود، باید رسید و باید کاری کرد که پرده‌ها از میان انسان و آن حقایق برداشته شود. و در بخش دوم- همچنان که قبلًا اشاره شد- اخلاق را که هم ساکن است و هم محدود، کافی نمی‌دانند؛ به جای اخلاق علمی و فلسفی، سیر و سلوک عرفانی را که ترکیب خاص دارد پیشنهاد می‌کنند. و در بخش سوم ایراد و اعتراضی ندارند، فقط در موارد خاصی سخنانی دارند که احیاناً ممکن است بر ضد مقررات فقهی تلقی شود.

عرفا از این سه بخش به «شریعت» و «طریقت» و «حقیقت» تعبیر می‌کنند و معتقدند که همان گونه که انسان واقعاً سه بخش مجزا نیست (یعنی بدن و نفس و عقل از یکدیگر مجزا نیستند، بلکه در عین اختلاف با یکدیگر متحدند و نسبت آنها بایکدیگر نسبت ظاهر و باطن است) شریعت و طریقت و حقیقت نیز اینچنین‌اند، یعنی یکی ظاهر است و دیگری باطن و سومی باطنِ باطن، با این تفاوت که عرفا مراتب وجود انسان را بیش از سه مرتبه و سه مرحله می‌دانند، یعنی به مراحل و مراتبی ماورای عقل نیز معتقدند و ان شاء اللّٰه بعداً توضیح خواهیم داد.

درس سوم

مایه‌های عرفان اسلامی

برای شناخت هر علمی توجه به تاریخ آن علم و تحولات مربوط به آن، آشنایی با شخصیتهایی که حامل و وارث آن علم یا مبتکر در آن علم بوده‌اند و همچنین آشنایی با کتب اساسی آن علم لازم و ضروری است. ما در این درس و درس چهارم به این مسائل می‌پردازیم.

اولین مسئله‌ای که اینجا باید طرح شود این است که آیا عرفان اسلامی از قبیل فقه و اصول و تفسیر و حدیث است، یعنی از علومی است که مسلمین مایه‌ها و ماده‌های اصلی را از اسلام گرفته‌اند و برای آنها قواعد و ضوابط و اصول کشف کرده‌اند؟ و یا از قبیل طب و ریاضیات است که از خارج جهان اسلام به جهان اسلام راه یافته است و در دامن تمدن و فرهنگ اسلامی وسیله مسلمین رشد و تکامل یافته است؟ و یا شقّ سومی در کار است؟.

عرفا خود، شقّ اول را اختیار می‌کنند و به هیچ وجه حاضر نیستند شقّ

دیگری را انتخاب کنند. بعضی از مستشرقین اصرار داشته و دارند که عرفان و اندیشه‌های لطیف و دقیق عرفانی همه از خارج جهان اسلام به جهان اسلام راه یافته است. گاهی برای آن ریشه مسیحی قائل می‌شوند و می‌گویند افکار عارفانه نتیجه ارتباط مسلمین با راهبان مسیحی است، و گاهی آن را عکس العمل ایرانیها علیه اسلام و عرب می‌خوانند، و گاهی آن را دربست محصول فلسفه نوافلاطونی- که خود محصول ترکیب افکار ارسطو و افلاطون و فیثاغورس و گنوسیهای اسکندریه و آراء و عقاید یهود و مسیحیان بوده است- معرفی می‌کنند، و گاهی آن را ناشی از افکار بودایی می‌دانند، همچنان که مخالفان عرفا در جهان اسلام نیز کوشش داشته و دارند که عرفان و تصوف را یکسره با اسلام بیگانه بخوانند و برای آن ریشه غیر اسلامی قائل گردند.

نظریه سوم این است که عرفان مایه‌های اولی خود را- چه در مورد عرفان عملی و چه در مورد عرفان نظری- از خود اسلام گرفته است و برای این مایه‌ها قواعد و ضوابط و اصولی بیان کرده است و تحت تأثیر جریانات خارج نیز، خصوصاً اندیشه‌های کلامی و فلسفی و بالاخص اندیشه‌های فلسفی اشراقی قرار گرفته است. اما اینکه عرفا چه اندازه توانسته‌اند قواعد و ضوابط صحیح برای مایه‌های اولی اسلامی بیان کنند؟ آیا موفقیتشان در این جهت به اندازه فقها بوده است یا نه؟ و چه اندازه مقید بوده‌اند که از اصول واقعی اسلام منحرف نشوند؟ و همچنین آیا جریانات خارجی چه اندازه روی عرفان اسلامی تأثیر داشته است؟ آیا عرفان اسلامی آنها را در خود جذب کرده و رنگ خود را به آنها داده و در مسیر خود از آنها استفاده کرده است و یا برعکس، موج آن جریانات عرفان اسلامی را در جهت مسیر خود انداخته است؟ اینها همه مطالبی است که جداگانه باید مورد بحث و دقت قرار گیرد. آنچه مسلّم است این است که عرفان اسلامی

سرمایه اصلی خود را از اسلام گرفته است و بس.

طرفداران نظریه اول– و کم و بیش طرفداران نظریه دوم– مدعی هستند که اسلام دینی ساده و بی‌تکلّف و عمومی فهم و خالی از هرگونه رمز و مطالب غامض و غیر مفهوم و یا صعب الفهم است. اساس اعتقادی اسلام عبارت است از توحید. توحید اسلام یعنی همچنان که مثلًا خانه سازنده‌ای دارد متغایر و متمایز از خود، جهان نیز سازنده‌ای دارد جدا و منفصل از خود. اساس رابطه انسان با متاعهای جهان از نظر اسلام زهد است. زهد یعنی اعراض از متاعهای فانی دنیا برای وصول به نعیم جاویدان آخرت. از اینها که بگذریم، به یک سلسله مقررات ساده عملی می‌رسیم که فقه متکفّل آنهاست.

از نظر این گروه آنچه عرفا به نام توحید گفته‌اند مطلبی است ورای توحید اسلامی، زیرا توحید عرفانی عبارت است از وحدت وجود و اینکه جز خدا و شئون و اسماء و صفات و تجلّیات او چیزی وجود ندارد. سیر و سلوک عرفانی نیز ورای زهد اسلامی است، زیرا در سیر و سلوک یک سلسله معانی و مفاهیم طرح می‌شود از قبیل عشق و محبت خدا، فنای در خدا، تجلّی خدا بر قلب عارف، که در زهد اسلامی مطرح نیست. طریقت عرفانی نیز امری است ورای شریعت اسلامی، زیرا در آداب طریقت مسائلی طرح می‌شود که فقه از آنها بی‌خبر است.

از نظر این گروه، نیکان صحابه رسول اکرم که عرفا و متصوفه خود را به آنها منتسب می‌کنند و آنها را پیشرو خود می‌دانند، زاهدانی بیش نبوده‌اند. روح آنها از سیر و سلوک عرفانی و از توحید عرفانی بی‌خبر بوده است. آنها مردمی بوده‌اند مُعرِض از متاع دنیا و متوجه به عالم آخرت. اصل حاکم بر روح آنها خوف بوده و رجاء، خوف از عذاب دوزخ و رجاء به ثوابهای بهشتی، همین و بس.

حقیقت این است که نظریه این گروه به هیچ وجه قابل تأیید نیست. مایه‌های اولی اسلامی بسی غنی‌تر است از آنچه این گروه به جهل و یا به عمد فرض کرده‌اند. نه توحید اسلامی به آن سادگی و بی‌محتوایی است که اینها فرض کرده‌اند و نه معنویت انسان در اسلام منحصر به زهد خشک است و نه نیکان صحابه رسول اکرم آنچنان بوده‌اند که توصیف شد و نه آداب اسلامی محدود است به اعمال جوارح و اعضا.

ما در این درس اجمالًا در حدی که روشن شود که تعلیمات اصلی اسلام می‌توانسته است الهام بخش یک سلسله معارف عمیق در مورد عرفان نظری و عملی بوده باشد، مطالبی می‌آوریم. اما اینکه عرفای اسلامی چقدر از این تعلیمات به‌طور صحیح استفاده کرده‌اند و چقدر منحرف شده‌اند، مطلبی است که در این بحثهای کوتاه و مختصر نمی‌توان وارد شد.

قرآن کریم در باب توحید، هرگز خدا و خلقت را به سازنده خانه و خانه قیاس نمی‌کند. قرآن خدا را خالق و آفریننده جهان معرفی می‌کند و در همان حال می‌گوید ذات مقدس او در همه جا و با همه چیز هست:

اَیْنَما تُوَلّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ[1].

به هر طرف رو کنید چهره خدا آنجاست.

□

وَ نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْکُمْ[2].

از شما به او [یعنی میّت] نزدیکتریم.

□

---

۱. بقره/ ۱۱۵

۲. واقعه/ ۸۵

هُوَ الْاوَّلُ وَ الْاخِرُ وَ الظّاهِرُ وَ الْباطِنُ[۱].

اولِ همه اشیاء اوست و آخر همه اوست (از او آغاز یافته‌اند و به او پایان می‌یابند)، ظاهر و هویدا اوست و در همان حال باطن و ناپیدا هم اوست.

و آیاتی دیگر از این قبیل.

بدیهی است که این گونه آیات، افکار و اندیشه‌ها را به سوی توحیدی برتر و عالیتر از توحید عوام می‌خوانده است. در حدیث کافی آمده است که خداوند می‌دانست که در آخر الزمان مردمانی متعمّق در توحید ظهور می‌کنند، لهذا آیات اول سوره حدید و سوره قل هو اللّه احد را نازل فرمود.

در مورد سیر و سلوک و طی مراحل قرب حق تا آخرین منازل، کافی است که برخی آیات مربوط به «لقاء اللّه» و آیات مربوط به «رضوان اللّه» و آیات مربوط به وحی و الهام و مکالمه ملائکه با غیر پیغمبران (مثلًا حضرت مریم) و مخصوصاً آیات معراج رسول اکرم را مورد نظر قرار دهیم.

در قرآن سخن از نفس امّاره، نفس لوّامه، نفس مطمئنّه آمده است، سخن از علم افاضی و لدنّی و هدایتهای محصول مجاهده آمده است: وَ الَّذینَ جاهَدوا فینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا[۲]. در قرآن از تزکیه نفس به عنوان یگانه موجب فلاح و رستگاری یاد شده است: قَدْ افْلَحَ مَنْ زَکّیها. وَ قَدْ خابَ مَنْ دَسّیها[۳]. در قرآن مکرر از حبّ الهی مافوق همه محبتها و عُلقه‌های انسانی یاد شده است. قرآن از تسبیح و تحمید تمام ذرات جهان سخن گفته است و به تعبیری از آن یاد کرده که مفهومش این است که اگر شما انسانها تفقّه

---

۱. حدید/ ۳

۲. عنکبوت/ ۶۹

۳. شمس/ ۹ و ۱۰

خود را کامل کنید، آن تسبیحها و تحمیدها را درک می‌کنید. بعلاوه قرآن در مورد سرشت انسان مسئله نفخه الهی را طرح کرده است.

اینها و غیر اینها کافی بوده که الهام بخش معنویتی عظیم و گسترده در مورد خدا و جهان و انسان و بالاخص در مورد روابط انسان و خدا بشود.

همچنان که اشاره شد، سخن در این نیست که عرفای مسلمین از این سرمایه‌ها چگونه بهره برداری کرده‌اند، درست یا نادرست؛ سخن درباره اظهارنظرهای مغرضانه گروهی غربی و غربزده است که می‌خواهند اسلام را از نظر معنویت، بی محتوا معرفی نمایند. سخن درباره سرمایه عظیمی در متن اسلام است که می‌توانسته الهام بخش خوبی در جهان اسلام باشد. فرضاً عرفای مصطلح نتوانسته باشند استفاده صحیح کرده باشند، افراد دیگری که به این نام مشهور نیستند استفاده کرده‌اند.

بعلاوه روایات و خطب و ادعیه و احتجاجات اسلامی و تراجم احوال اکابر تربیت شدگان اسلام نشان می‌دهد که آنچه در صدر اسلام بوده است صرفاً زهد خشک و عبادت به امید اجر و پاداش نبوده است.

در روایات و خطب و ادعیه و احتجاجات، معانی بسیار بلندی مطرح است. تراجم احوال شخصیتهای صدر اول اسلام از یک سلسله هیجانات و واردات روحی و روشن بینی‌های قلبی و سوزها و گدازها و عشقهای معنوی حکایت می‌کند. ما اکنون یکی از آنها را ذکر می‌کنیم.

در کافی می‌نویسد: رسول خدا روزی پس از ادای نماز صبح چشمش افتاد به جوانی رنگ پریده که چشمانش در کاسه سرش فرو رفته و تنش نحیف شده بود، در حالی که از خود بی‌خود بود و تعادل خود را نمی‌توانست حفظ کند. پرسید: کَیْفَ اَصْبَحْتَ؟ حالت چگونه است؟ گفت: اَصْبَحْتُ موقِناً در حال یقین بسر می‌برم. فرمود: علامت یقینت چیست؟ عرض کرد: یقین من است که مرا در اندوه فرو برده و شبهای مرا بیدار (در

شب زنده داری) و روزهای مرا تشنه (در حال روزه) قرار داده است و مـرا از دنیا و مافیها جدا ساخته تا آنجا که گویی عرش پروردگـار را مـی‌بیـنم کـه برای رسیدن به حساب مردم نصب شده است و مردم همه محشور شده‌انـد و من در میان آنها هستم؛ گویی هم اکنون اهل بهشت را در بهشت، متـنعّم و اهل دوزخ را در دوزخ، معذّب می‌بینم؛ گویی هم اکنون با این گوشها آواز حرکت آتش جهنم را می‌شنوم. رسـول اکـرم بـه اصـحاب خـود رو کـرد و فرمود: این شخص بنده‌ای است که خداوند قلب او را بـه نـور ایمـان منـوّر گردانیده است. آنگاه به جوان فرمود: حالت خود را حفظ کن که از تو سـلب نشود. جوان گفت: دعا کن خداوند مرا شهادت روزی فرماید. طولی نکشـید که غزوه‌ای پیش آمد و جوان شرکت کرد و شهید شد.

زندگی و حالات و کلمات و مناجاتهای رسول اکرم سرشـار از شـور و هیجان معنوی و الهی و مملوّ از اشارات عرفانی است. دعاهای رسول اکـرم فراوان مورد استشهاد و استناد عرفا قرار گرفته است.

امیرالمؤمنین علی علیه السلام- کـه اکثریـت قریـب بـه اتفـاق اهـل عرفان و تصوف سلسله‌های خود را به ایشان می‌رسـانند- کلمـاتش الهـام بخش معنویت و معرفت است. ما به دو قسمت که در نهج البلاغه مسـطور است اشاره می‌کنیم.

در خطبه ۲۲۰ می‌فرماید:

انَّ اللَّه سُبْحانَهُ وَ تَعالی جَعَلَ الذِّکْرَ جَلاءً لِلْقُلوبِ، تَسْـمَعُ بِـهِ بَعْـدَ الْوَقْرَةِ وَ تُبْصِرُ بِهِ بَعْدَ الْعَشْوَةِ وَ تَنْقادُ بِهِ بَعْدَ الْمُعانَـدَةِ، وَ مـا بَـرِحَ لِلَّهِ- عَزَّتْ آلاؤُهُ- فِي الْبُرْهَةِ بَعْدَ الْبُرْهَةِ وَ فی ازْمانِ الْفَتَراتِ عِبادٌ ناجاهُمْ فی فِکْرِهِمْ وَ کَلَّمَهُمْ فی ذاتِ عُقولِهِمْ..

همانا خداوند متعال یاد خود را مایه صفا و جلای دلها قـرار داده

است. بدین وسیله پس از سنگینی، شنوا و پس از شبکوری، بینا و پس از سرکشی مطیع می‌گردند. همواره در هر زمان و در دوره فترتها خدا را مردانی بوده است که در اندیشه‌های آنها با آنها راز می‌گفته است و در خردشان با آنها سخن می‌گفته است.

در خطبه ۲۱۸ درباره اهل اللّه می‌فرماید:

قَدْ احْیا عَقْلَهُ وَ اماتَ نَفْسَهُ، حَتّي دَقَّ جَلیلُهُ وَ لَطُفَ غَلیظُهُ وَ بَرَقَ لَهُ لامِعٌ کَثیرُ الْبَرْقِ، فَابانَ لَهُ الطَّریقَ وَ سَلَكَ بِهِ السَّبیلَ وَ تَدافَعَتْهُ الْاَبْوابُ الی بابِ السَّلامَةِ وَ دارِ الْاقامَةِ وَ ثَبَتَتْ رِجْلاهُ بِطُمَأْنینَةِ بَدَنِهِ فی قَرارِ الْامْنِ وَ الرّاحَةِ بِمَا اسْتَعْمَلَ قَلْبَهُ وَ ارْضي رَبَّهُ..

خرد خویش را زنده ساخته و نفس خویش را میرانده است، تا در وجودش درشتها نازک و غلیظها لطیف گشته است و نوری درخشان در قلبش مانند برق جهیده است. آن نور راهش را آشکار و او را سالک راه ساخته است و درها یکی پس از دیگری او را به پیش رانده است تا آخرین در که آنجا سلامت است و آخرین منزل که بار انداز اقامت است. آنجا قرارگاه امن و راحت است. پاهایش همراه با آرامش بدنش استوار است. همه اینها به موجب این است که قلب خود را به کار گرفته و پروردگار خویش را راضی ساخته است.

دعاهای اسلامی، مخصوصاً دعاهای شیعی، گنجینه‌ای از معارف است، از قبیل دعای کمیل، دعای ابوحمزه، مناجات شعبانیه، دعاهای

صحیفه سجادیه. عالیترین اندیشه‌های معنوی در این دعاهاست.

آیا با وجود این همه منابع، جای این هست که ما در جستجوی یک منبع خارجی باشیم؟!.

نظیر این جریان را ما در موضوع حرکت اجتماعی منتقدانه و معترضانه ابوذر غِفاری نسبت به جباران زمان خودش می‌بینیم. ابوذر نسبت به تبعیضها و حیف و میل‌ها و ظلم و جورها و بیدادگریهای زمان، سخت معترض بود تا آنجا که تبعیدها کشید و رنجهای جانکاه متحمل شد و آخرالامر در تبعیدگاه و در تنهایی و غربت از دنیا رفت.

گروهی از مستشرقین این پرسش را طرح کرده‌اند که محرّک ابوذر کی بوده است؟ این گروه در پی جستجوی عاملی از خارج دنیای اسلام برای تحریک ابوذر هستند. جرج جرداق مسیحی در کتاب الامام علی صوتُ العدالۀ الانسانیۀ می‌گوید: من تعجب می‌کنم از این اشخاص. درست مثل این است که شخصی را در کنار رودخانه یا لب دریا ببینیم و آنگاه بیندیشیم که این شخص ظرف خویش را از کدام برکه پر کرده است؛ در جستجوی برکه‌ای برای توجیه ظرف آب او باشیم و رودخانه یا دریا را نادیده بگیریم! ابوذر جز اسلام از کدام منبع دیگری می‌توانسته است الهام بگیرد؟! کدام منبع به قدر اسلام می‌تواند الهام بخش ابوذرها برای قیام در برابر جبارهایی مانند معاویه باشد؟!.

عین آن جریان را در موضوع عرفان می‌بینیم. مستشرقین در جستجوی منبعی غیر از اسلام هستند که الهام بخش معنویتهای عرفانی باشد و این دریای عظیم را نادیده می‌گیرند. آیا می‌توانیم همه این منابع را اعمّ از قرآن و حدیث و خطبه و احتجاج و دعا و سیره انکار کنیم برای آنکه فرضیه بعضی از مستشرقین و دنباله روهای شرقی آنها درست درآید؟! خوشبختانه اخیراً افرادی مانند نیکلسون انگلیسی و ماسینیون فرانسوی

که مطالعات وسیعی در عرفان اسلامی دارند و مورد قبول همه هستند، صریحاً اعتراف دارند که منبع اصلی عرفان اسلامی قرآن و سنت است.

با نقل جمله‌هایی از نیکلسون این درس را پایان می‌دهیم. وی می‌گوید:

> در قرآن می‌بینیم که می‌گوید: خدا نور آسمانها و زمین است[۱]، او اولین و آخرین می‌باشد[۲]، هیچ خدایی به غیر او نیست[۳]، همه چیز به غیر او نابود می‌شود[۴]، من در انسان از روح خود دمیدم[۵]، ما انسان را آفریدیم و می‌دانیم روحش با او چه می‌گوید زیرا ما از رگ گردن به او نزدیکتریم[۶]، به هرکجا رو کنید همان جا خداست[۷]، به هرکس خدا روشنی ندهد او بکلی نور نخواهد داشت[۸]. محققاً ریشه و تخم تصوف در این آیات است و برای صوفیان اولی قرآن نه فقط کلمات خدا بود، بلکه وسیله تقرب به او نیز محسوب می‌شد. به وسیله عبادت و تعمّق در قسمتهای مختلفه قرآن، مخصوصاً آیات مرموزی که مربوط به عروج «معراج» است، متصوفه سعی می‌کنند حالت

---

۱. اللَّهُ نورُ السَّمواتِ وَ الْاَرْضِ.
۲. هُوَ الْاَوَّلُ وَ الْاخِرُ.
۳. لا الهَ الّا هُوَ.
٤. كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ.
٥. وَ نَفَخْتُ فيهِ مِنْ روحى.
٦. وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْانْسانَ وَ نَعْلَمُ ما تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَ نَحْنُ اقْرَبُ الَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَريدِ.
٧. ايْنَما تُوَلّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ.
٨. وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نوراً فَما لَهُ مِنْ نورٍ.

صوفیانه پیغمبر را در خود ایجاد نمایند[۱].

و هم او می‌گوید:

اصول وحدت در تصوف بیش از همه جا در قرآن ذکر شده، و همچنین پیغمبر می‌گوید که خداوند می‌فرماید: چون بنده من در اثر عبادت و اعمال نیک دیگر به من نزدیک شود من او را دوست خواهم داشت، بالنتیجه من گوش او هستم به طوری که او به توسط من می‌شنود، و چشم او هستم به طوری که او به توسط من می‌بیند، و زبان و دست او هستم به طوری که او به توسط من می‌گوید و می‌گیرد[۲].

همچنان که مکرر گفته‌ایم، سخن در این نیست که آیا عرفا و متصوفه توانسته‌اند درست الهام بگیرند یا نه؛ سخن در این است که منشأ این الهام گیری‌ها منابع خارجی است یا خود متون اسلامی؟

---

۱. کتاب میراث اسلام، مجموعه‌ای از مستشرقین درباره اسلام، ص ۸۴

۲. ترجمه این حدیث قدسی است:

لا یَزالُ الْعَبْدُ یَتَقَرَّبُ الَیَّ بِالنَّوافِلِ حَتّی اذا احْبَبْتُهُ، فَاذا احْبَبْتُهُ کُنْتُ سَمْعَهُ الَّذی یَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذی یُبْصِرُ بِهِ وَ لِسانَهُ الَّذی یَنْطِقُ بِهِ وَ یَدَهُ الَّذی یَبْطِشُ بِها.

درس چهارم

تاریخچه مختصر (۱)

درس گذشته به این موضوع اختصاص یافت که منبع و ریشه اصلی عرفان کجاست؟ آیا در تعلیمات اسلامی و زندگی عملی رسول اکرم و ائمه اطهار چیزهایی که بتواند از جنبه نظری الهام بخش یک سلسله معانی لطیف و دقیق عرفانی باشد و از نظر عملی به وجود آورنده یک نشاط روحانی و یک سلسله جوششها و جنبشهای عرفانی و معنوی بشود وجود دارد یا نه؟ پاسخ این پرسش مثبت بود. اکنون دنباله این بحث را ادامه می‌دهیم.

معارف اصیل اسلامی و زندگی سرشار از معنویت و تجلّیات روحانی پیشوایان اسلامی که الهام بخش معنویتی عمیق در جهان اسلام بوده است، منحصر به آنچه اصطلاحاً به نام عرفان یا تصوف خوانده و شناخته می‌شود نیست. بحث درباره شاخه‌ای از معارف اسلامی که این نام را ندارد، از محل بحث این درسها خارج است.

ما بحث خود را درباره همان شاخه‌ای ادامه می‌دهیم که اصطلاحاً به نام عرفان یا تصوف خوانده می‌شود، و بدیهی است که حوصله این درسها اجازه نمی‌دهد که به نقد و تحقیق بپردازیم.

ما در اینجا کوشش می‌کنیم که از جنبه فرهنگی جریانی را که در این شاخه‌هارخ داده است آنچنان که بوده است منعکس سازیم. چنین مناسب می‌بینیم که برای آشنایی ابتدایی، اول به تاریخ ساده عرفان و تصوف از صدر اسلام لااقل تا قرن دهم هجری اشاره کنیم و سپس مسائل عرفان را تا حدودی که در اینجا میسر است مطرح سازیم و در آخر کار به تحلیل علمی و ریشه یابی آنها بپردازیم.

آنچه مسلّم است این است که در صدر اسلام، لااقل در قرن اول هجری، گروهی به نام عارف یا صوفی در میان مسلمین وجود نداشته است. نام «صوفی» در قرن دوم هجری پیدا شده است. می‌گویند اولین کسی که به این نام خوانده شده است ابوهاشم صوفی کوفی است که در قرن دوم هجری می‌زیسته است و هم اوست که برای اولین بار در رمله فلسطین صومعه‌ای (خانقاه) برای عبادت گروهی از عُبّاد و زُهّاد مسلمین ساخت[1]. تاریخ دقیق وفات ابوهاشم معلوم نیست. ابوهاشم استاد سفیان ثوری متوفّی در ۱۶۱ بوده است.

ابوالقاسم قشیری که خود از مشاهیر عرفا و صوفیه است، می‌گوید: این نام قبل از سال ۲۰۰ هجری پیدا شده است. نیکلسون نیز می‌گوید: این نام در اواخر قرن دوم هجری پیدا شده است. از روایتی که در کتاب المعیشة کافی، جلد پنجم آمده است ظاهر می‌شود که در زمان امام

۱. تاریخ تصوف در اسلام، تألیف دکتر قاسم غنی، ص ۱۹. در همین کتاب، ص ۴۴ از کتاب صوفیه و فقراء ابن تیمیه نقل می‌کند که اول کسی که دِیر کوچکی برای صوفیه ساخت، بعضی از پیروان عبدالواحد بن زید بودند. عبدالواحد از اصحاب حسن بصری است. اگر ابوهاشم صوفی از پیروان عبدالواحد باشد، تناقضی میان این دو نقل نیست.

صادق علیه السلام گروهی (سفیان ثوری و عده‌ای دیگـر) در همـان زمـان یعنی در نیمه اول قرن دوم هجری به این نام خوانده می‌شده‌اند.

اگر ابوهاشم کوفی اولین کسی باشد که به این نام خوانده شده باشد و او استاد سفیان ثوری متوفّی در سال ۱۶۱ هجری هم بوده اسـت، پـس در نیمه اول قرن دوم هجری این نام معروف شده بوده است نه در اواخر قرن دوم (آنچنان که نیکلسون و دیگران گفته‌اند) و ظاهراً شبهه‌ای نیسـت کـه وجه تسمیه صوفیه به این نام پشمینه پوشی آنها بوده است[۱].

صوفیه به دلیل زهد و اعراض از دنیا، از پوشیدن لباسهای نرم اجتناب می‌کردند و مخصوصاً لباسهای درشت پشمین می‌پوشیدند.

اما اینکه از چه وقت این گروه خود را «عارف» خوانده‌اند، بـاز اطـلاع دقیقی نداریم. قدر مسلّم این است و از کلماتی که از سَریّ سَـقَطی متـوفّی در ۲۴۳ هجری نقل شده است[۲] معلوم می‌شود که در قرن سوم هجری این اصطلاح، شایع و رایج بوده است. ولی در کتاب اللُّمَع ابونصر سراج طوسی– که از متون معتبر عرفان و تصوف اسـت– جملـه‌ای از سـفیان ثـوری نقـل می‌کند که می‌رساند در حدود نیمه اول قرن دوم این اصـطلاح پیـدا شـده بوده است[۳].

به هر حال در قرن اول هجری گروهی به نام صـوفی وجـود نداشـته است. این نام در قرن دوم پیدا شده اسـت، و ظـاهراً در همـین قـرن ایـن جماعت به صورت یک گروه خاص درآمدند نه در قرن سـوم (آنچنـان کـه عقیده بعضی است)[۴]

---

۱. صوف پشم.

۲. تذکرة الاولیاء شیخ عطار

۳. اللّمع، ص ۴۲۷

٤. دکتر غنی، تاریخ تصوف در اسلام.

در قرن اول هجری هرچند گروهی خاص به نام عارف یا صوفی یا نام دیگر وجود نداشته است ولی این دلیل نمی‌شود که خیار صحابه صرفاً مردمی زاهد و عابد بوده‌اند و همه در یک درجه از ایمان ساده می‌زیسته‌اند و فاقد حیات معنوی بوده‌اند (آنچنان که معمولًا غربیان و غربزدگان ادعا می‌کنند).

شاید بعضی از نیکان صحابه جز زهد و عبادت چیزی نداشته‌اند ولی گروهی از یک حیات معنوی نیرومند برخوردار بوده‌اند. آنها نیز همه در یک درجه نبوده‌اند.

حتی سلمان و ابوذر در یک درجه از ایمان نیستند. سلمان ظرفیتی از ایمان دارد که برای ابوذر قابل تحمل نیست.

در احادیث، زیاد این مضمون رسیده است:

لَوْ عَلِمَ ابوذَر ما فی قَلْبِ سَلْمانَ لَقَتَلَهُ[1].

اگر ابوذر آنچه را که در قلب سلمان است می‌دانست، او را (کافر می‌دانست و) می‌کشت.

اکنون به ذکر طبقات عرفا و متصوفه از قرن دوم تا قرن دهم می‌پردازیم.

عرفای قرن دوم

الف. حسن بصری. تاریخ عرفان مصطلح نیز مانند کلام از حسن بصری متوفّی در ۱۱۰ هجری آغاز می‌شود.

حسن بصری متولد سال ۲۲ هجری است، عمر هشتاد و هشت

---

۱. سفینة البحار محدث قمی، ماده سلم.

ساله‌ای داشته و نُه قسمت از عمرش در قرن اول هجری گذشته است.

حسن بصری البته به نام «صوفی» خوانده نمی‌شده است؛ از آن جهت جزء صوفیه شمرده می‌شود که اولًا کتابی تألیف کرده به نـام رعایـۀ حقـوق اللَّه که می‌تواند اولین کتاب تصوف شناخته شود. نسخه منحصر به فرد این کتاب در آکسفورد است. نیکلسون مدعی است که:

> اولین مسـلمانی کـه روش حیـات صـوفیانه و حقیقـی را نوشـته حسن بصری است، طریقی که نویسندگان اخیـر بـرای تصـوف و وصول به مقامات عالیه شرح مـی‌دهنـد: اول توبـه و پـس از آن یک سلسله اعمال دیگر، که هرکدام باید بـرای ارتقـاء بـه مقـام بالاتری به ترتیب عملی شود[1].

ثانیاً خود عرفا بعضی از سلاسل طریقت را به حسن بصری و از او بـه حضرت امیر علیه السلام می‌رسانند، مانند سلسله مشایخ ابوسعید ابـوالخیر[2]. ابن الندیم در الفهرست فن پنجم از مقالـه پـنجم، سلسـله ابومحمّـد جعفـر خُلدی را نیز به حسن بصری می‌رسـاند و مـی‌گویـد: حسـن هفتـاد نفـر از اصحاب بدر را درک کرده است.

ثالثاً بعضی از حکایات که نقل شده است می‌رساند که حسـن بصـری عملًا جزء گروهی بوده است که بعدها نام متصوفه یافتند. بعداً بعضی از آن

---

۱. میراث اسلام، ص ۸۵. ایضاً رجوع شود به محاضرات دکتر عبـدالرحمن بـدوی در دانشـکده الهیات و معارف اسلامی در سال تحصیلی ۵۲- ۵۳. نکته قابل توجه این است کـه بسـیاری از کلمات نهج البلاغه در آن رساله هست. این نکتـه بـا توجـه بـه اینکـه بعضـی از صـوفیه سلسله اسناد خود را از طریق حسن بصری به حضرت امیر علیـه السـلام مـی‌رسـانند بیشـتر قابل توجه است و مسئله قابل تحقیق است.

۲. تاریخ تصوف در اسلام، ص ۴۶۲، نقل از کتاب حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر.

حکایات را به مناسبت نقل خواهیم کرد. حسن بصری ایرانی الاصل است.

ب. **مالک بن دینار**. این مرد اهل بصره است. از کسانی بوده است که کار زهد و ترک لذت را به افراط کشانده است. داستانها از او در این جهت نقل می‌شود. وی در سال ۱۳۱ هجری درگذشته است.

ج. **ابراهیم ادهم**. اهل بلخ است. داستان معروفی دارد شبیه داستان معروف بودا. گویند در ابتدا پادشاه بلخ بود و جریاناتی رخ داد که تائب شد و در سلسله اهل تصوف قرار گرفت.

عرفا برای وی اهمیت زیاد قائلند. در مثنوی داستان جالبی برای او آورده است. ابراهیم در حدود سال ۱۶۱ هجری درگذشته است.

د. **رابعه عَدَویّه**. این زن مصری الاصل و یا بصری الاصل و از اعاجیب روزگار است، و چون چهارمین دختر خانواده‌اش بود «رابعه» نامیده شد. رابعه عدویّه غیر از رابعه شامیّه است که او هم از عرفاست و معاصر جامی است و در قرن نهم می‌زیسته است. رابعه عدویّه کلماتی بلند و اشعاری در اوج عرفان و حالاتی عجیب دارد. داستانی درباره عیادت حسن بصری و مالک بن دینار و یک نفر دیگر از او نقل می‌شود که جالب است. رابعه در حدود ۱۳۵ یا ۱۳۶ درگذشته است و بعضی گفته‌اند وفاتش در ۱۸۰ یا ۱۸۵ بوده است.

هـ . **ابوهاشم صوفی کوفی**. اهل شام است. در آن منطقه متولد شده و در همان منطقه زیسته است. تاریخ وفاتش مجهول است. این قدر معلوم است که استاد سفیان ثوری متوفّی در ۱۶۱ بوده است. ظاهراً اول کسی است که به نام «صوفی» خوانده شده است. سفیان گفته است: اگر ابوهاشم نبود من دقایق ریا را نمی‌شناختم.

و. **شقیق بلخی**. شاگرد ابراهیم ادهم بوده است. بنا بر نقل ریحانة الادب و غیره از کتاب کشف الغُمَّه علی بن عیسی ار بِلی و از نورالابصار

شَبلَنجی، در راه مکه با حضرت موسی بن جعفر علیه السلام ملاقات داشته و از آن حضرت مقامات و کرامات نقل کرده است. در سال ۱۵۳ یا ۱۷۴ یا ۱۸۴ درگذشته است.

ز. معروف کَرخی. اهل کَرخ بغداد است، ولی از اینکه نام پدرش فیروز است به نظر می‌رسد که ایرانی الاصل است. این مرد از معاریف و مشاهیر عرفاست. می‌گویند پدر و مادرش نصرانی بودند و خودش به دست حضرت رضا علیه السلام مسلمان شد و از آن حضرت استفاده کرد.

بسیاری از سلاسل طریقت- بر حسب ادعای عرفا- به معروف کرخی و به وسیله او به حضرت رضا و از طریق آن حضرت به ائمه پیشین تا حضرت رسول می‌رسد و بدین جهت این سلسله را «سلسلهٔ الذهب» (رشته طلایی) می‌خوانند. ذهبی‌ها عموماً چنین ادعایی دارند. وفات «معروف» در حدود سالهای ۲۰۰ تا ۲۰۶ بوده است.

ح. فُضیل بن عَیاض. این مرد اصلًا اهل مرو است، ایرانی عرب نژاد است. می‌گویند در ابتدا راهزن بود. یک شب که برای دزدی از دیواری بالا رفت، یک آیه قرآن که از شب زنده داری شنید او را منقلب و تائب ساخت. کتاب مصباح الشریعه منسوب به اوست و می‌گویند آن کتاب یک سلسله درسهاست که از امام صادق علیه السلام گرفته است. محدث متبحّر قرن اخیر، مرحوم حاج میرزا حسین نوری در خاتمه مستدرک به این کتاب اظهار اعتماد کرده است. فضیل در سال ۱۸۷ درگذشته است

عرفای قرن سوم

الف. بایزید بسطامی (طیفور بن عیسی). از اکابر عرفا و اصلًا اهل بسطام است. می‌گویند اول کسی است که صریحاً از فناء فی اللّٰه و بقاء باللّٰه سخن گفته است. بایزید گفته است: از بایزیدی خارج شدم مانند مار از پوست.

بایزید به اصطلاح شطحیّاتی دارد که موجب تکفیرش شده است. خود عرفا او را از اصحاب «سُکر» می‌نامند، یعنی در حال جذبه و بی‌خودی آن سخنان را می‌گفته است. بایزید در سال ۲۶۱ درگذشته است. بعضی ادعا کرده‌اند که سقّای خانه امام صادق علیه السلام بوده است ولی این ادعا با تاریخ جور نمی‌آید، یعنی بایزید عصر امام صادق را درک نکرده است.

ب. **بِشر حافی**. اهل بغداد است و پدرانش اهل مرو بوده‌اند. از مشاهیر عرفاست. او نیز در ابتدا اهل فسق و فجور بوده و بعد توبه کرده است.

علّامه حلّی در منهاج الکرامه داستانی نقل کرده است مبنی بر اینکه توبه او به دست حضرت موسی بن جعفر علیه السلام صورت گرفته است و چون در حالی تشرّف به توبه پیدا کرد که «حافی پابرهنه» بود به بشر حافی معروف شد. بعضی علت «حافی» نامیدن او را چیز دیگر گفته‌اند. بشر حافی در سال ۲۲۶ یا ۲۲۷ درگذشته است.

ج. **سَریّ سَقَطی**. اهل بغداد است. نمی‌دانیم اصلًا کجایی بوده است. وی از دوستان و همراهان بشر حافی بوده است. سریّ سقطی اهل شفقت به خلق خدا و ایثار بوده است.

ابن خلّکان در وَفَیات الاعیان نوشته است که سریّ گفت: سی سال است که از یک جمله الحمد للّه که بر زبانم جاری شد استغفار می‌کنم. گفتند: چگونه؟ گفت: شبی حریقی در بازار رخ داد، بیرون آمدم ببینم که به دکان من رسیده یا نه. به من گفته شد به دکان تو نرسیده است. گفتم: الحمد للّه. یکمرتبه متنبّه شدم که گیرم دکان من آسیبی ندیده باشد، آیا نمی‌بایست من در اندیشه مسلمین باشم؟! سعدی به همین داستان– با اندک تفاوت– اشاره می‌کند آنجا که می‌گوید:

شبی دود خلق آتشی برفروخت
شنیدم که بغداد نیمی بسوخت
یکی شکر گفت اندر آن خاک و دود
که دکّان ما را گزندی نبود
جهاندیده‌ای گفتش‌ای بوالهوس
تو را خود غم خویش بود و بس؟
پسندی که شهری بسوزد به نار
اگر خود سرایت بود بر کنار؟

سریّ شاگرد و مرید «معروف کرخی» و استاد و دایی جنید بغدادی است. سخنان زیادی در توحید و عشق الهی و غیره دارد، و هم اوست که می‌گوید: عارف مانند آفتاب بر همه عالم می‌تابد و مانند زمین بار نیک و بد را به دوش می‌کشد و مانند آب مایه زندگی همه دلهاست و مانند آتش به همه پرتو افشانی می‌کند.

سریّ در سال ۲۴۵ یا ۲۵۰ در سن نود و هشت سالگی درگذشته است.

د. **حارث محاسبی**. بصریّ الاصل است و از دوستان و مصاحبان جنید بوده است. از آن جهت او را «محاسبی» خوانده‌اند که به امر مراقبه و محاسبه اهتمام تام داشت. معاصر احمد بن حنبل است. احمد حنبل چون دشمن علم کلام بود، او را به واسطه ورودش در علم کلام طرد کرد و همین سبب اعراض مردم از او شد. حارث در سال ۲۴۳ درگذشته است.

هـ . **جنید بغدادی**. اصلًا اهل نهاوند است. عرفا و متصوفه او را «سیدالطائفه» می‌خوانند، همچنان که فقهای شیعه شیخ طوسی را «شیخ الطائفه» می‌خوانند.

جنید یک عارف معتدل به شمار می‌رود. برخی شطحیّات که از دیگران شنیده شده از او شنیده نشده است. او حتی لباس اهل تصوف به

تن نمی‌کرد و در زیّ علماو فقها بود. به او گفتند: به خاطر یاران هم که هست خرقه (لباس اهل تصوف) بپوش. گفت: اگر می‌دانستم که از لباس کاری ساخته است، از آهن گداخته جامه می‌ساختم اما ندای حقیقت این است که: «لَیْسَ الْاعْتِبارُ بِالْخِرْقَةِ انَّمَا الْاعْتِبارُ بِالْحِرْقَةِ» یعنی از خرقه کاری ساخته نیست، حرقه (آتش دل) لازم است. جنید خواهرزاده و مرید و شاگرد سریّ سقطی و هم شاگرد حارث محاسبی بوده است. گویند در سال ۲۹۷ در نود سالگی درگذشت.

و. **ذوالنّون مصری**. وی اهل مصر است. در فقه شاگرد مالک بن انس فقیه معروف بوده است. جامی او را رئیس صوفیان خوانده است. هم او اول کسی است که رمز به کار برد و مسائل عرفانی را با اصطلاحات رمزی بیان کرد که فقط کسانی که واردند بفهمند و ناواردها چیزی نفهمند. این روش تدریجاً معمول شد، معانی عرفانی به صورت غزل و با تعبیرات سمبلیک بیان شد. برخی معتقدند که بسیاری از تعلیمات فلسفه نوافلاطونی وسیله ذوالنّون وارد عرفان و تصوف شد[1]. ذوالنّون در فاصله سالهای ۲۴۰– ۲۵۰ درگذشته است.

ز. **سهل بن عبداللّه تُستَری**. از اکابر عرفا و صوفیه و اصلًا اهل شوشتر است. فرقه‌ای از عرفا که اصل را بر مجاهده نفس می‌دانند، به نام او «سهلیّه» خوانده می‌شوند. در مکه معظمه با ذوالنّون مصری ملاقات داشته است. وی در سال ۲۸۳ یا ۲۹۳ درگذشته است[2].

ح. **حسین بن منصور حلّاج**. اصلًا اهل بیضاء از توابع شیراز است ولی در عراق رشد و نما یافته است. حلّاج از جنجالی ترین عرفای دوره ی

---

۱. تاریخ تصوف در اسلام، ص ۵۵

۲. طبقات الصوفیه ابوعبدالرحمن سُلّمی، ص ۲۰۶

اسلامی است. شطحیّات فراوان گفته است. به کفر و ارتداد و ادعای خدایی متهم شد. فقها تکفیرش کردند و در زمان مقتدر عباسی به‌دار آویخته شد. خود عرفا او را به افشای اسرار متهم می‌کنند. حافظ می‌گوید:

گفت آن یار کز و گشت سرِدار بلند
جرمش آن بود که اسرار هویدا می‌کرد

بعضی او را مردی شعبده باز می‌دانند. خود عرفا او را تبرئه می‌کنند و می‌گویند سخنان او و بایزید که بوی کفر می‌دهد در حال سُکر و بی‌خودی بوده است.

عرفا از او به عنوان «شهید» یاد می‌کنند. حلّاج در سال ۳۰۶ یا ۳۰۹ به‌دار آویخته شد[۱].

۱. در مقدمه چاپ هشتم علل گرایش به مادیگری بحث نسبتاً مبسوطی درباره حلّاج کرده‌ایم و نظریه بعضی از ماتریالیستهای معاصر را که کوشیده‌اند او را ماتریالیست معرفی کنند رد کرده‌ایم.

درس پنجم و ششم

تاریخچه مختصر (۲)

عرفای قرن چهارم

الف. ابوبکر شِبلی. شاگرد و مرید جنید بغدادی بوده و حلّاج را نیز درک کرده و از مشاهیر عرفاست. اصلًا خراسانی است. در کتاب روضات الجنّات و سایر کتب تراجم، اشعار و کلمات عارفانه زیادی از او نقل شده است. خواجه عبداللّٰه انصاری گفته است: اول کسی که به رمز سخن گفت ذوالنّون مصری بود، جنید که آمد این علم را مرتب ساخت و بسط داد و کتابها در این علم تألیف کرد، و چون نوبت به شبلی رسید این علم را به بالای منابر برد. شبلی در بین سالهای ۳۳۴- ۳۴۴ در ۸۷ سالگی درگذشته است.

ب. ابوعلی رودباری. نسب به انوشیروان می‌برد و ساسانی نژاد است. مرید جنید بوده و فقه را از ابوالعباس بن شریح و ادبیات را از ثَعلَب آموخت. او را جامع شریعت و طریقت و حقیقت خوانده‌اند. در سال ۳۲۲ درگذشته

است.

ج. ابونصر سرّاج طوسی‌صاحب کتاب معروف اللُّمَع که از متون اصیل و قدیم و معتبر عرفان و تصوف است. در سال ۳۷۸ در طوس درگذشته است. بسیاری از مشایخ طریقت، شاگرد بلاواسطه یا مع الواسطه او بوده‌اند. بعضی مدعی هستند که مقبره‌ای که در پایین خیابان مشهد به نام قبر پیر پالان دوز معروف است، مقبره همین ابونصر سرّاج است[۱].

د. ابوالفضل سرخسی. این مرد اهل خراسان و شاگرد و مرید ابونصر سرّاج و استاد ابوسعید ابوالخیر عارف بسیار معروف بوده است. در سال ۴۰۰ هجری درگذشته است.

هـ . ابوعبداللّه رودباری. این مرد خواهرزاده ابوعلی رودباری است و از عرفای شام و سوریه به شمار می‌رود. در سال ۳۶۹ درگذشته است.

و. ابوطالب مکّی. شهرت بیشتر این مرد به واسطه کتابی است که در عرفان و تصوف تألیف کرده است به نام قوت القلوب. این کتاب چاپ شده و از متون اصیل و قدیم عرفان و تصوف است. ابوطالب اصلًا از بلاد جبل ایران است و در اثر اینکه سالها در مکه مجاور بوده به عنوان «مکی» معروف شده است. وی در سال ۳۸۵ یا ۳۸۶ درگذشته است

عرفای قرن پنجم

الف. شیخ ابوالحسن خَرَقانی. یکی از معروفترین عرفاست. عرفا داستانهایی شگفت به او نسبت می‌دهند. از جمله مدعی هستند که بر سر قبر بایزید بسطامی می‌رفته و با روح او تماس می‌گرفته و مشکلات خویش را حل می‌کرده است. مولوی می گوید:

---

۱. سرّاج زین ساز. کم کم این کلمه به پالان دوز تغییر شکل داده است.

بوالحسن بعد از وفات بایزید
از پس آن سالها آمد پدید
گاه و بیگه نیز رفتی بی‌فتور
بر سر گورش نشستی با حضور
تا مثال شیخ پیشش آمدی
تا که می‌گفتی شکالش حل شدی

مولوی در مثنوی زیاد از او یاد کرده است و می‌نماید که ارادت وافری به او داشته است. می‌گویند با ابوعلی سینا فیلسوف معروف و ابوسعید ابوالخیر عارف معروف ملاقات داشته است. وی در سال ۴۲۵ درگذشته است.

ب. ابوسعید ابوالخیر نیشابوری. از مشهورترین و باحال‌ترین عرفاست. رباعیهای نغز دارد. از وی پرسیدند: تصوف چیست؟ گفت: تصوف آن است که آنچه در سر داری بنهی و آنچه در دست داری بدهی و از آنچه بر تو آید بجهی. با ابوعلی سینا ملاقات داشته است. روزی بوعلی در مجلس وعظ ابوسعید شرکت کرد. ابوسعید درباره ضرورت عمل و آثار طاعت و معصیت سخن می‌گفت. بوعلی این رباعی را به عنوان اینکه ما تکیه بر رحمت حق داریم نه بر عمل خویشتن، انشاء کرد:

ماییم به عفو تو تولّا کرده
وز طاعت و معصیت تبرّا کرده
آنجا که عنایت تو باشد، باشد
ناکرده چو کرده، کرده چون ناکرده

ابوسعید فی الفور گفت:

ای نیک نکرده و بدیها کرده
وانگه به خلاص خود تمنّا کرده

بر عفو مکـن تکیـه کـه هرگـز نبـود
ناکرده چو کرده، کرده چون نـاکرده[۱]

این رباعی نیز از ابوسعید است:

فردا که زوال شش جهت خواهد بـود
قدر تو بـه قـدر معرفـت خواهـد بـود
در حسن صفت کوش که در روز جـزا
حشر تو به صورت صفت خواهـد بـود

ابوسعید در سال ۴۴۰ هجری درگذشته است.

ج. **ابوعلی دقّاق نیشابوری**. جامع شریعت و طریقت به شمار مـی‌رود. واعظ و مفسـر قـرآن بـود. از بـس در مناجاتهـا مـی‌گریسـته، او را «شـیخ نوحه‌گر» لقب داده‌اند.در سال ۴۰۵ یا ۴۱۲ درگذشته است.

هـ . **ابوالحسن علی بن عثمان هجویری غزنـوی**صـاحب کتـاب کشـف المحجوب که از کتب مشهور این فرقه است و اخیراً چـاپ شـده اسـت. در سال ۴۷۰ درگذشته است.

و. **خواجه عبداللّٰه انصـاری**. عـرب نـژاد و از اولاد ابوایّـوب انصـاری صـحابی بزرگـوار معـروف اسـت. خواجـه عبداللّـه یکـی از معروفتـرین و متعبّدترین عرفاست. کلمات قصار و مناجاتهـا و همچنـین رباعیـات نغـز و باحالی دارد. شهرتش بیشتر به واسطه همانهاست.

از کلمات اوست: در طفلی پستی، در جوانی مستی، در پیـری سسـتی، پس کی خدا پرستی؟ و هم از کلمات اوست: بدی را بدی کردن سگسـاری است، نیکی را نیکی کردن خرخاری است، بدی را نیکی کردن کار خواجـه عبداللّٰه انصاری است.

---

۱. نامه دانشوران، ذیل احوال بوعلی سینا

این رباعی نیز از اوست:

عیب است بزرگ بر کشیدن خود را   از جملـه خلـق برگزیـدن خـود را
از مردمـک دیـده بایـد آموخـت   دیدن همه کس را و ندیدن خود را

خواجه عبداللّه در هرات متولد و در همان جا در سال ۴۸۱ درگذشـته و دفن شده است و از این جهت به «پیر هرات» معروف است.

خواجه عبداللّه کتب زیاد تألیف کـرده. معروفتـرین آنهـا کـه از کتـب درسی سیر و سلوک است و از پخته ترین کتب عرفان است، کتـاب منـازل السائرین است. بر این کتاب شرحهای زیاد نوشته شده است.

ز. **امام ابوحامد محمّد غزالـی طوسـی**. از معروفتـرین علمـای اسـلام است. شهرتش شرق و غرب را گرفته اسـت. جـامع معقـول و منقـول بـود. رئیس جامع نظامیه بغداد شد و عـالیترین پسـت روحـانی زمـان خـویش را حیازت کرد. اما احساس کرد نه آن معلومـات و نـه آن مناصـب، روحـش را اشباع نمی‌کند. از مردم مخفی شد و به تهذیب و تصفیه نفس مشغول شـد. ده سال در بیت المقدس دور از چشم آشنایان، به خـود پرداخـت. در همـان وقت به عرفان و تصوف گرایید و دیگر تا آخر عمر زیر بار منصـب و پسـت نرفت. کتاب معروف احیاء علوم الدین را بعد از دوره ریاضت تـألیف کـرد و در سال ۵۰۵ در طوس که وطن اصلی‌اش بود درگذشت

عرفای قرن ششم

الف. **عین القضاهٔ همدانی**. از پرشورترین عرفاست. مرید احمـد غزالـی برادر کوچکتر محمّد غزالی- که او نیز از عرفاست- بوده است. کتـب زیـاد تألیف کـرد. اشـعار آبـداری دارد کـه خـالی از شـطحیّات نیسـت. بـالاخره تکفیرش کردند و کشتند و جسدش را سوختند و خاکسترش را بر باد دادند. در حدود سالهای ۵۲۵- ۵۳۳ کشته شد.

ب. سنایی غزنوی شاعر معروف. اشعار او از عرفانی عمیق برخوردار است. مولوی در مثنوی گفته‌های او را طرح و شرح می‌کند. در نیمه اول قرن ششم درگذشته است.

ج. احمد جامی معروف به ژنده پیل. از مشاهیر عرفا و متصوفه است. قبرش در تربت جام، نزدیک سرحد ایران و افغانستان، معروف است. از اشعار او در باب خوف و رجاء این دوبیتی است:

غرّه مشو که مرکب مردان مرد را
در سنگلاخ بادیه پی‌ها بریده‌اند
نومید هم مباش که رندان جرعه نوش
ناگه به یک ترانه به منزل رسیده‌اند

و هم او در رعایت اعتدال در امر انفاق و امساک گفته است:

چون تیشه مباش و جمله بر خود متراش
چون رنده ز کار خویش بی‌بهره مباش
تعلیم ز ارّه گیر در کار معاش
چیزی سوی خود می‌کش و چیزی می‌پاش

احمد جامی در حدود سال ۵۳۶ درگذشته است.

د. عبدالقادر گیلانی. تولدش در شمال ایران بوده و در بغداد نشو و نما یافته و در همان جا دفن شده است. بعضی او را اهل جیل بغداد دانسته‌اند نه اهل جیلان (گیلان). از شخصیتهای جنجالی جهان اسلام است. سلسله قادریّه از سلاسل صوفیه منسوب به اوست. قبرش در بغداد، معروف و مشهور است. او از کسانی است که دعاوی و بلندپروازی‌های زیاد از او نقل شده است. وی از سادات حسنی است.در سال ۵۶۰ یا ۵۶۱ درگذشته است.

هـ . شیخ روزبهان بَقلی شیرازی که به «شیخ شطّاح» معروف است،

زیرا شطحیّات زیاد می‌گفته است. اخیراً بعضی کتب او وسیله مستشرقین چاپ و منتشر شده است. این مرد در سال ۶۰۶ درگذشته است

عرفای قرن هفتم

این قرن عرفای بسیار بلندقدری پرورانده است. ما عده‌ای از آنها را به ترتیب تاریخ وفاتشان نام می‌بریم.

الف. **شیخ نجم الدین کبرای خوارزمی**. از مشاهیر و اکابر عرفاست. بسیاری از سلاسل به او منتهی می‌شود. وی شاگرد و مرید و داماد شیخ روزبهان بقلی شیرازی بوده است. شاگردان و دست پروردگان زیادی داشته است. از آن جمله است بهاء الدین وَلَد پدر مولانا مولوی رومی. در خوارزم می‌زیست. زمانش مقارن است با حمله مغول. هنگامی که مغول می‌خواست حمله کند، برای نجم الدین کبری پیام فرستادند که شما و کسانتان می‌توانید از شهر خارج شوید و خود را نجات دهید. نجم الدین پاسخ داد: من در روز راحت در کنار این مردم بوده‌ام، امروز که روز سختی آنهاست از آنها جدا نمی‌شوم. خود مردانه سلاح پوشید و همراه مردم جنگیدتا شهید شد. این حادثه در سال ۶۱۶ واقع شده است.

ب. **شیخ فریدالدین عطار**. از اکابر درجه اول عرفاست. در نثر و نظم تألیف دارد.تذکرهٔ الاولیاء او که در شرح حال عرفا و متصوفه است و از امام صادق علیه السلام آغاز می‌کند و به امام باقر علیه السلام ختم می‌نماید، از جمله مآخذ و مدارک محسوب می‌شود و شرق شناسان اهمیت فراوان به آن می‌دهند. همچنین کتاب منطق الطیر او یک شاهکار عرفانی است.مولوی درباره او و سنایی گفته است:

عطار روح بود و سنایی دو چشم او
ما از پی سنایی و عطار می‌رویم

و هم او گفته است:

هفت شهر عشق را عطار گشت
ما هنوز اندر خم یک کوچه‌ایم

مقصود مولوی از «هفت شهر عشق» هفت وادیی است که خود عطار در منطق الطیر شرح داده است.

محمود شبستری در گلشن راز می‌گوید:

مرا از شاعری، خود عار ناید   که در صد قرن چون عطار ناید

عطار شاگرد و مرید شیخ مجدالدین بغدادی از مریدان و شاگردان شیخ نجم الدین کبری بوده است و همچنین صحبت قطب الدین حیدر را- که او نیز از مشایخ این عصر است و در تربت حیدریه مدفون است و انتساب آن شهر به اوست- نیز درک کرده است.

عطار مقارن فتنه مغول درگذشت و به قولی به دست مغولان در حدود سالهای ۶۲۶- ۶۲۸ کشته شد.

ج. شیخ شهاب الدین سهروردی زنجانی‌صاحب کتاب معروف عوارف المعارف که از متون خوب عرفان و تصوف است. نسب به ابوبکر می‌رساند. گویند هر سال به زیارت مکه و مدینه می‌رفت. با عبدالقادر گیلانی ملاقات و مصاحبت داشته است.

شیخ سعدی شیرازی و کمال الدین اسماعیل اصفهانی شاعر معروف از مریدان او بوده‌اند. سعدی در مورد او می‌گوید:

مرا شیخ دانای مرشد شهاب
دو اندرز فرمود بر روی آب
یکی اینکه در نفس خودبین مباش
دگر آنکه در جمع بدبین مباش

این سهروردی غیر از شیخ شهاب الدین سهروردی فیلسوف مقتول

معروف به«شیخ اشراق» است که در حدود سالهای ۵۸۱- ۵۹۰ در حلب به قتل رسید.

سهروردی عارف در حدود سال ۶۳۲ درگذشته است.

د. **ابن الفارض مصری**. از عرفای طراز اول محسوب است. اشعار عربی عرفانی در نهایت اوج و کمال ظرافت دارد. دیوانش مکرر چاپ شده و فضلا به شرحش پرداخته‌اند. یکی از کسانی که دیوان او را شرح کرده عبدالرحمن جامی عارف معروف قرن نهم است.

اشعار عرفانی او در عربی با اشعار عرفانی حافظ در زبان فارسی قابل مقایسه است. محیی الدین عربی به او گفت: خودت شرحی بر اشعارت بنویس. او گفت:

کتاب فتوحات مکیّه شما شرح این اشعار است.

ابن فارض از افرادی است که احوالی غیرعادی داشته؛ غالباً در حال جذبه بوده است و بسیاری از اشعار خود را در همان حال سروده است. ابن الفارض در سال ۶۳۲ درگذشته است.

هـ . **محیی الدین عربی حاتمی طایی اندلسی**. از اولاد حاتم طایی است. در اندلس تولد یافته اما ظاهراً بیشتر عمر خود را در مکه و سوریه گذرانده است. شاگرد شیخ ابومدین مغربی اندلسی از عرفای قرن ششم است. سلسله طریقتش با یک واسطه به شیخ عبدالقادر گیلانی سابق الذکر می‌رسد.

محیی الدین که احیاناً با نام «ابن العربی» نیز خوانده می‌شود، مسلّماً بزرگترین عرفای اسلام است. نه پیش از او و نه بعد از او کسی به پایه او نرسیده است. به همین جهت او را «شیخ اکبر» لقب داده‌اند.

عرفان اسلامی از بدو ظهور قرن به قرن تکامل یافت. در هر قرنی- چنانکه اشاره شد- عرفای بزرگی ظهور کردند و به عرفان تکامل بخشیدند و بر سرمایه‌اش افزودند. این تکامل تدریجی بود ولی در قرن هفتم به

دست محیی الدین عربی جهش پیدا کرد و به نهایت کمال خود رسید.

محیی الدین عرفان را وارد مرحله جدیدی کرد که سابقه نداشت. بخش دوم عرفان یعنی بخش علمی و نظری و فلسفی آن وسیله محیی الدین پایه گذاری شد.

عرفای بعد از او عموماً ریزه خوار سفره او هستند. محیی الدین علاوه بر اینکه عرفان را وارد مرحله جدیدی کرد، یکی از اعاجیب روزگار است؛ انسانی است شگفت و به همین دلیل اظهار عقیده‌های متضادی درباره‌اش شده است.

برخی او را ولیّ کامل، قطب الاقطاب می‌خوانند و بعضی دیگر تا حد کفر تنزلش می‌دهند. گاهی مُمیت الدین و گاهی ماحی الدین‌اش می‌خوانند. صدرالمتألهین فیلسوف بزرگ و نابغه عظیم اسلامی نهایت احترام برای او قائل است. محیی الدین در دیده او از بوعلی سینا و فارابی بسی عظیم‌تر است.

محیی الدین بیش از دویست کتاب تألیف کرده است. بسیاری از کتابهای او و شاید همه کتابهایی که نسخه آنها موجود است (در حدود سی کتاب) چاپ شده است. مهمترین کتابهای او یکی فتوحات مکیّه است که کتابی است بسیار بزرگ و در حقیقت یک دایرهٔ المعارف عرفانی است. دیگر کتاب فصوص الحکم است که گرچه کوچک است ولی دقیق ترین و عمیق ترین متن عرفانی است. شروح زیاد بر آن نوشته شده است. در هر عصری شاید دو سه نفر بیشتر پیدا نشده باشند که قادر به فهم این متن عمیق باشند.

محیی الدین در سال ۶۳۸ در دمشق درگذشت و همان جا دفن شد. قبرش در شام هم اکنون معروف است.

و. صدرالدین محمّد قونوی‌اهل قونیّه (ترکیه) و شاگرد و مرید و پسر زن محیی الدین عربی. با خواجه نصیرالدین طوسی و مولوی رومی معاصر

است. بین او و خواجه نصیر مکاتبات رد و بدل شده و مـورد احتـرام خواجـه بوده است. میان او و مولوی در قونیّه کمال صفا و صـمیمیت وجـود داشـته است. قونوی امامت جماعت می‌کرده و مولوی به نمـاز او حاضـر مـی‌شـده است و ظاهراً- همچنان که نقل شده- مولـوی شـاگرد او بـوده و عرفـان محیی الدینی را که در گفته‌های مولوی منعکس اسـت از او آموختـه اسـت. گویند روزی وارد محفل قونوی شد. قونوی از مسند خود حرکت کـرد و آن را به مولوی داد که بر آن بنشیند. مولوی ننشست و گفت: جواب خدا را چـه بدهم که بر جای تو تکیه زنم؟ قونـوی مسـند را بـه دور انـداخت و گفـت: مسندی که تو را نشاید ما را نیز نشاید.

قونوی بهترین شارح افکار و اندیشه‌های محیی الدین است. شاید اگر نبـود، محیـی الـدین قابـل درک نبـود. مولـوی وسـیله قونـوی بـا مکتـب محیی‌الدین آشنا شد. اینکه گفته می‌شود مولوی شاگرد قونوی بـوده اسـت ظاهراً مربوط به اخذ افکار و اندیشه‌های محیی الدین اسـت. اندیشـه‌هـای محیی الدین در مثنوی و در دیوان شمس منعکس است. کتابهای قونوی از کتب درسی حوزه‌های فلسفه و عرفان اسلامی درشش قرن اخیر است.

کتابهای معروف قونوی عبارت است از: مفتاح الغیب، نصوص، فکوک. قونوی در سال ۶۷۲ (سال فوت مولوی و خواجه نصـیرالدین طوسـی) و یـا سال ۶۷۳ درگذشته است.

ز. **مولانا جلال الدین محمّد بلخی** رومی‌معـروف بـه مولـوی، صـاحب کتاب جهانی مثنوی. از بزرگترین عرفـای اسـلام و از نوابـغ جهـان اسـت. نسبش به ابوبکر می‌رسد. مثنـوی او دریـایی اسـت از حکمـت و معرفـت و نکات دقیق معرفة الروحی و اجتماعی و عرفانی. در ردیف شعرای طراز اول ایران است. مولوی اصلًا اهل بلخ اسـت. در کـودکی همـراه پـدرش از بلـخ خارج شد. پدرش او را با خود به زیارت بیت اللّٰه برد. با شیخ فریدالدین عطار

در نیشابور ملاقات کرد.

پس از مراجعت از مکه همراه پدر به قونیّه رفت و آنجا رحل اقامت افکند. مولوی در ابتدا مردی بود عالم و مانند علمای دیگر همطراز خود به تدریس اشتغال داشت و محترمانه می‌زیست تا آنکه با شمس تبریزی عارف معروف برخورد، سخت مجذوب او گردید و ترک همه چیز کرد.

دیوان غزلش به نام شمس است. در مثنوی مکرر با سوز و گداز از او یاد کرده است. مولوی در سال ۶۷۲ درگذشته است.

ح. فخرالدین عراقی همدانی‌شاعر و غزلسرای معروف. شاگرد صدرالدین قونوی و مرید و دست پرورده شهاب الدین سهروردی سابق الذکر است. در سال ۶۸۸ درگذشته است

عرفای قرن هشتم

الف. علاء الدوله سمنانی. نخست شغل دیوانی داشت، کناره گرفت و در سلک عرفا درآمد و تمام ثروت خود را در راه خدا داد. کتب زیادی تألیف کرده است. در عرفان نظری عقاید خاص دارد که در کتب مهم عرفان طرح می‌شود. در سال ۷۳۶ درگذشته است. خواجوی کرمانی شاعر معروف از مریدان او بوده و در وصفش گفته است:

هر کو به ره علی عمرانی شد
چون خضر به سرچشمه حیوانی شد
از وسوسه عادت شیطان وارست
مانند علا دوله سمنانی شد

ب. عبدالرزاق کاشانی. از محققین عرفای این قرن است. فصوص محیی الدین و منازل السائرین خواجه عبداللّه را شرح کرده است و هر دو چاپ شده و مورد مراجعه اهل تحقیق است.

بنا به نقل صاحب روضات الجنّات در ذیل احوال شیخ عبدالرزاق لاهیجی، شهید ثانی از عبدالرزاق کاشانی ثنای بلیغ کرده است. بین او و علاء الدوله سمنانی در مسائل نظری عرفان- که وسیله محیی الدین طرح شده است- مباحثات و مشاجراتی بوده است. وی در سال ۷۳۵ درگذشته است.

ج. **خواجه حافظ** شیرازی. حافظ علی رغم شهرت جهانی‌اش تاریخ زندگی‌اش چندان روشن نیست. قدر مسلّم این است که مردی عالم و عارف و حافظ و مفسر قرآن کریم بوده است. خود مکرر به این معنی اشاره کرده است:

ندیدم خوشتر از شعر تو حافظ
به قرآنی که اندر سینه داری

□

عشقت رسد به فریادگر خود بسان حافظ
قرآن ز بر بخوانی با چارده روایت

□

ز حافظان جهان کس چو بنده جمع نکرد
لطایف حِکَمی با نکات قرآنی

با اینکه این همه در اشعار خود از پیر طریقت و مرشد سخن گفته است، معلوم نیست که مرشد و مربی خود او کی بوده است. اشعار حافظ در اوج عرفان است و کمتر کسی قادر است لطایف عرفانی او را درک کند. همه عرفایی که بعد از او آمده‌اند اعتراف دارند که او مقامات عالیه عرفانی را عملًا طی کرده است.

برخی از بزرگان بر برخی از بیتهای حافظ شرح نوشته‌اند. مثلًا محقق جلال الدین دوانی، فیلسوف معروف قرن نهم هجری، رساله‌ای در شرح

این بیت:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت
آفرین بر نظر پاک خطاپوشش باد

تألیف کرده است.

حافظ در سال ۷۹۱ درگذشته است[۱]

د. **شیخ محمود شبستری**آفریننده منظومه عرفانی بسیار عالی موسوم به گلشن راز.این منظومه یکی از کتب عرفانی بسیار عالی به شمار می‌آید و نام سراینده خویش را جاوید ساخته است. شرحهای زیادی بر آن نوشته شده است. شاید از همه بهتر شرح شیخ محمّد لاهیجی است که چاپ شده و در دسترس است. مرگ شبستری در حدود سال ۷۲۰ واقع شده است.

هـ . **سید حیدر آملی**. یکی از محققین عرفاست. کتابی دارد به نام جامع الاسرار که از کتب دقیق عرفان نظری محیی الدینی است و اخیراً به نحو شایسته‌ای چاپ شده است. کتاب دیگر او نص النصوص در شرح فصوص است. وی معاصر فخرالمحققین حلّی فقیه معروف است. سال وفاتش دقیقاً معلوم نیست.

و. **عبدالکریم جیلی**صاحب کتاب معروف الانسان الکامل. بحث «انسان کامل» به شکل نظری اولین بار وسیله محیی الدین عربی طرح شد و بعد مقام مهمی در عرفان اسلامی یافت.

---

۱. حافظ در حال حاضر محبوبترین چهره شعرای فارسی زبان در ایران است. ماتریالیستهای فرصت طلب سعی کرده‌اند از حافظ نیز چهره‌ای ماتریالیست و لااقل شکّاک بسازند و از محبوبیت او در راه اهداف ماتریالیستی خود سود جویند. ما در مقدمه چاپ هشتم علل گرایش به مادیگری درباره حافظ نیز مانند حلّاج از این نظر بحث کرده‌ایم.

صدرالدین قونوی شاگرد و مرید محیی الدین در کتـاب مفتـاح الغیـب فصل مُشبِعی در این زمینه بحث کرده است. تا آنجا کـه اطـلاع داریـم دو نفر از عرفا کتاب مستقل به این نام تألیف کرده‌اند: یکی عزیزالدین نَسَـفی از عرفای نیمه دوم قرن هفتم و دیگر همین عبدالکریم جیلی، و هر دو بـه این نام چاپ شده است. جیلی در سال ۸۰۵ در ۳۸ سالگی درگذشته اسـت. بر ما روشن نیست که عبدالکریم اهل جیـل بغـداد بـوده یـا اهـل جـیلان (گیلان).

عرفای قرن نهم

الف. شاه نعمت اللّٰه ولی. این مرد نسب به علی علیه السـلام مـی‌بـرد و از معاریف و مشاهیر عرفا و صوفیه است. سلسله نعمهٔ اللّهی در عصر حاضر از معروفترین سلسله‌های‌تصوف است. قبرش در ماهان کرمان مـزار صـوفیان است.

گویند نـود و پـنج سـال عمـر کـرد و در سـال ۸۲۰ یـا ۸۲۷ یـا ۸۳۴ درگذشت. اکثر عمرش در قرن هشتم گذشته و با حـافظ شـیرازی ملاقـات داشته است. اشعار زیادی در عرفان از او باقی است.

ب. **صائن الدین علی تُرکه اصفهانی**. از محققین عرفاست. در عرفـان نظری محیی الدینی ید طولا داشته اسـت. کتـاب تمهیـد القواعـد وی کـه اکنون در دست است و چاپ شده است دلیـل تبحّـر او در عرفـان اسـت و مورد استفاده و استناد محققین بعد از وی است.

ج. **محمّد بن حمزه فنّاری رومی**. از علمای کشور عثمانی است. مردی جامع بوده است و کتب زیاد تألیف کرده اسـت. شـهرت او بـه عرفـان بـه واسطه کتـاب مصـباح الانـس وی اسـت کـه شـرح کتـاب مفتـاح الغیـب صدرالدین قونوی است.

شرح کردن کتب محیی الـدین عربـی و یـا صـدرالدین قونـوی کـار هرکسی نیست. فنّاری این کار را کرده است و محققین عرفان کـه پـس از وی آمده‌اند ارزش این شرح را تأیید کرده‌اند.

این کتاب در تهران با چاپ سنگی با حواشی مرحـوم آقـامیرزا هاشـم رشتی از عرفای محقق صدساله اخیر چاپ شده اسـت. متأسـفانه بـه علـت بدی چاپ، مقداری از حواشی مرحوم آقامیرزا هاشم غیر مَقرُوّ[۱] است.

د. **شمس الدین محمّـد لاهیجـی نوربخشـی**شـارح گلشـن راز محمـود شبستری. معاصر میرصدرالدین دشـتکی و علّامـه دوانـی بـوده و در شـیراز می‌زیسته است و مطابق آنچه قاضی نور اللّه در مجـالس المـؤمنین نوشـته است صدرالدین دشتکی و علّامه دوانـی- کـه هـر دو از حکمـای برجسـته عصر خود بودند- نهایت احترام و تجلیل از وی می‌کرده‌اند.

وی مرید سید محمّد نوربخش بوده و سید محمّد نوربخش شاگرد ابن فَهْد حلّی بوده که ذکرش در تاریخچه فقها خواهد آمد. لاهیجـی در شـرح گلشن راز صفحه ۶۹۸ سلسله فقر خود را که از سید محمّد نوربخش شـروع و به معروف کرخی می‌رسد و سپس به حضرت امـام رضـا علیـه السـلام و ائمه پیشین تا حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم منتهی

می‌شود، ذکر می‌کند و نام این سلسله را «سلسلۀ الذهب» می‌نهد.

شهرت بیشتر لاهیجی به واسطه همان شرح گلشـن راز اسـت کـه از متون عالی عرفان به شمار می‌رود. لاهیجی به طوری که در مقدمه کتابش می‌نویسد در سال ۸۷۷ آغاز به تألیف کرده است. تاریخ دقیق وفاتش معلوم نیست، ظاهراً قبل از سال ۹۰۰ بوده است.

هـ. **نورالدین عبدالرحمن جامی**. عرب نژاد است و نسب به محمّد بن

---

۱. [غیر مقروّ یعنی ناخوانا]

حسن شیبانی فقیه معروف قرن دوم هجری می‌برد. جامی شاعری توانا بوده است. او را آخرین شاعر بزرگ عرفانی زبان فارسی می‌دانند.

در ابتدا «دشتی» تخلّص می‌کرده است، ولی چون در ولایت جام از توابع مشهد متولد شده و مرید احمد جامی (ژنده پیل) هم بوده است، تغییر تخلّص داده و به «جامی» متخلّص شده است. می‌گوید:

مولدم جام و رشحه قلمم
جرعه جام شیخ الاسلامی است[1]
زین سبب در جریده اشعار
به دو معنی تخلّصم جامی است

جامی در رشته‌های مختلف: نحو، صرف، فقه، اصول، منطق، فلسفه، عرفان تحصیلات عالی داشته و کتب زیاد تألیف کرده است. از آن جمله است شرح فصوص الحکم محیی الدین، شرح لمعات فخرالدین عراقی، شرح تائیه ابن فارض، شرح قصیده بُرده در مدح حضرت رسول صلی الله علیه و آله، شرح قصیده میمیّه فرزدق در مدح حضرت علی بن الحسین علیه السلام، لوایح، بهارستان که به روش گلستان سعدی است، نفحات الانس در شرح احوال عرفا.

جامی مرید طریقتی بهاء الدین نقشبند مؤسس طریقه نقشبندیه است. ولی همچنان که محمّد لاهیجی با اینکه مرید طریقتی سید محمّد نوربخش بوده است شخصیت فرهنگی تاریخی‌اش بیش از اوست، جامی نیز با اینکه از اتباع بهاء الدین نقشبند شمرده می‌شود، شخصیت فرهنگی و تاریخی‌اش به درجاتی بیش از بهاء الدین نقشبند است. لهذا ما که در این تاریخچه مختصر نظر به جنبه فرهنگی عرفان داریم نه جنبه

---

۱. احمد جامی «شیخ الاسلام» لقب داشته است.

طریقتی آن، محمّد لاهیجی و عبدالرحمن جامی را اختصاص به ذکر دادیم. جامی در سال ۸۹۸ در ۸۱ سالگی درگذشته است.

□

این بود تاریخچه مختصر عرفان از آغاز تا پایان قرن نهم. از این به بعد، به نظر ما عرفان شکل و وضع دیگری پیدا می‌کند. تا این تاریخ شخصیتهای علمی و فرهنگی عرفانی همه جزء سلاسل رسمی تصوف‌اند و اقطاب صوفیه شخصیتهای بزرگ فرهنگی عرفان محسوب می‌شوند و آثار بزرگ عرفانی از آنهاست. از این به بعد شکل و وضع دیگری پیدا می‌شود.

اولًا دیگر اقطاب متصوفه – همه یا غالباً – آن برجستگی علمی و فرهنگی که پیشینیان داشته‌اند ندارند. شاید بشود گفت که تصوف رسمی از این به بعد بیشتر غرق آداب و ظواهر و احیاناً بدعتهایی که ایجاد کرده است می‌شود.

ثانیاً عده‌ای که داخل در هیچ یک از سلاسل تصوف نیستند، در عرفان نظری محیی الدینی متخصص می‌شوند که در میان متصوفه رسمی نظیر آنها پیدا نمی‌شود.

مثلًا صدرالمتألهین شیرازی متوفّی در سال ۱۰۵۰ و شاگردش فیض کاشانی متوفّی در ۱۰۹۱ و شاگرد شاگردش قاضی سعید قمی متوفّی در ۱۱۰۳ آگاهی‌شان از عرفان نظری محیی الدینی بیش از اقطاب زمان خودشان بوده است، با اینکه جزء هیچ یک از سلاسل تصوف نبوده‌اند. این جریان تا زمان ما ادامه داشته است. مثلًا مرحوم آقا محمّد رضا حکیم قمشه‌ای و مرحوم آقا میرزا هاشم رشتی از علما و حکمای صدساله اخیر، متخصص در عرفان نظری‌اند بدون آنکه خود عملًا جزء سلاسل متصوفه باشند.

به‌طور کلی از زمان محیی الدین و صدرالدین قونوی که عرفان نظری پایه گذاری شد و عرفان شکل فلسفی بـه خـود گرفـت، بـذر ایـن جریـان پاشیده شد. مثلًا محمّد بن حمزه فنّاری سابق الذکر شاید از این گروه باشد. ولی از قرن دهم به بعد این وضع یعنی پدیـد آمـدن قشـری متخصـص در عرفان نظری که یا اصلًا اهل عرفان عملی و سیر و سلوک نبـوده‌انـد و یـا اگر بوده‌اند- و غالباً کم و بیش بوده‌اند- از سلاسل صوفیه رسـمی برکنـار بوده‌اند، کاملًا مشخص است.

ثالثاً از قرن دهم به بعد، مـا در جهـان شـیعه بـه افـراد و گروههـایی برمی‌خوریم که اهل سیر و سلوک و عرفان عملی بوده‌اند و مقامات عرفانی را به بهترین وجه طی کرده‌اند بدون آنکه در یکی از سلاسل رسمی عرفان و تصوف وارد باشند و بلکه اعتنایی به آنها نداشـته و آنهـا را کلًـا یـا بعضـاً تخطئه می‌کرده‌اند. از خصوصیات این گروه کـه ضـمناً اهـل فقاهـت هـم بوده‌اند، وفاق و انطباق کامل میـان آداب سـلوک و آداب فقـه اسـت. ایـن جریان نیز تاریخچه‌ای دارد که فعلًا مجال آن نیست.

منازل و مقامات

درس هفتم، هشتم، نهم

عرفا برای رسیدن به مقام عرفان حقیقی، به منازل و مقاماتی قائلند که عملًا باید طی شود و بدون عبور از آن منازل، وصول به عرفان حقیقی را غیرممکن می‌دانند.

عرفان با حکمت الهی وجه مشترکی دارد و وجوه اختلافی. وجه مشترک این است که هدف هر دو معرفهٔ اللّٰه است. اما وجوه اختلاف این است که از نظر حکمت الهی، هدفْ خصوص معرفهٔ اللّٰه نیست بلکه هدفْ معرفت نظام هستی است آنچنان که هست. معرفتی که هدف حکیم است نظامی را تشکیل می‌دهد که البته معرفهٔ اللّٰه رکن مهم این نظام است، ولی از نظر عرفان هدفْ منحصر به معرفهٔ اللّٰه است.

از نظر عرفان، معرفهٔ اللّٰه معرفت همه چیز است؛ همه چیز در پرتو معرفهٔ اللّٰه و از وجهه توحیدی باید شناخته شود و این گونه شناسایی فرع بر معرفهٔ اللّٰه است.

ثانیاً معرفت مطلوب حکیم معرفت فکری و ذهنی است، نظیر معرفتی که برای یک ریاضیدان از تفکر در مسائل ریاضی پیدا می‌شود. ولی معرفت مطلوب عارف معرفت حضوری و شهودی است، نظیر معرفتی که برای یک آزمایشگر در آزمایشگاه حاصل می‌شود. حکیم طالب «علم الیقین» است و عارف طالب «عین الیقین».

ثالثاً وسیله‌ای که حکیم به کار می‌برد عقل و استدلال و برهان است، اماوسیله‌ای که عارف به کار می‌برد قلب و تصفیه و تهذیب و تکمیل نفس است. حکیم می‌خواهد دوربین ذهن خود را به حرکت آورد و نظام عالم را با این دوربین مطالعه کند، اما عارف می‌خواهد با تمام وجودش حرکت کند و به کُنه و حقیقت هستی برسد و مانند قطره‌ای که به دریا می‌پیوندد به حقیقت بپیوندد.

کمال فطری و مترقَّب انسان از نظر حکیم در «فهمیدن» است، و کمال فطری و مترقّب انسان از نظر عارف در «رسیدن» است. از نظر حکیم، انسان ناقص مساوی است با انسان جاهل و از نظر عارف، انسان ناقص مساوی است با انسان دور و مهجورمانده از اصل خویش.

عارف که کمال را در رسیدن می‌داند نه در فهمیدن، برای وصول به مقصد اصلی و عرفان حقیقی عبور از یک سلسله منازل و مراحل و مقامات را لازم و ضروری می‌داند و نام آن را «سیر و سلوک» می‌گذارد.

در کتب عرفانی درباره این منازل و مقامات به تفصیل بحث شده است. برای ما ممکن نیست در اینجا- ولو به‌طور مختصر- به شرح آنها بپردازیم، ولی برای اینکه یک اشاره اجمالی کرده باشیم به نظر می‌رسد که از همه بهتر این است که از نمط نهم اشارات بوعلی سینا استفاده کنیم.

بوعلی فیلسوف است نه عارف، ولی یک فیلسوف خشک نیست؛ مخصوصاً در اواخر عمرش تمایلات عرفانی پیدا کرده و در اشارات- که

ظاهراً آخرین اثرش است- فصلی را به «مقامات العارفین» اختصاص داده است.

ما ترجیح می‌دهیم که به جای اینکه از کتب عرفا چیزی ترجمه و نقل کنیم، خلاصه‌ای از این فصل که فوق العاده زیبا و عالی است بیاوریم.

تعریف

المُعرض عن متاع الدنیا و طیّباتها یخصّ باسم الزاهد، و المواظب علی فعل العبادات من القیام و الصیام و نحوهما یخصّ باسم العابد، و المتصرّف بفکره الی قدس الجبروت مستدیماً لشروق نور الحقّ فی سرّه یخصّ باسم العارف، و قد یترکّب بعض هذه مع بعض.

آن که از تنعم دنیا روگردانده است «زاهد» نامیده می‌شود، آن که بر انجام عبادات از قبیل نماز و روزه و غیره مواظبت دارد به نام «عابد» خوانده می‌شود و آن که ضمیر خود را از توجه به غیر حق بازداشته و متوجه عالم قدس کرده تا نور حق بدان بتابد به نام «عارف» شناخته می‌شود. البته گاهی دوتا از این عناوین یا هرسه در یک نفر جمع می‌شود.

اگرچه بوعلی در اینجا زاهد و عابد و عارف را تعریف کرده است ولی ضمناً زهد و عبادت و عرفان را نیز تعریف کرده است، زیرا تعریف زاهد بما هو زاهد و عابد بما هو عابد و عارف بما هو عارف مستلزم تعریف زهد و عبادت و عرفان است.

پس نتیجه مطلب این می‌شود که زهد عبارت است از اعراض از

مشتهیات دنیاوی، و عبادت عبارت است از انجام اعمال خاصی از قبیل نماز و روزه و تلاوت قرآن و امثـال اینهـا، و عرفـان مصـطلح عبـارت اسـت از منصرف ساختن ذهن از ماسوی اللّه و توجه کامل به ذات حق برای تـابش نور حق بر قلب.

به نکته‌ای مهم در جمله اخیر اشـاره شـده اسـت و آن اینکـه گـاهی بعضی از اینها با بعض دیگر مرکّب می‌شوند. پس ممکن است یک نفـر در آنِ واحد هم زاهد باشد و هم عابد، و یا هم عابد باشد و هم عارف، و یا هم زاهد باشد و هم عارف، و یا هم زاهد باشد و هم عابـد و هـم عـارف، ولـی شیخ توضیحی نداده است. البته منظورش این است که هرچند ممکن اسـت یک فرد زاهد و یا عابد باشد اما عارف نباشد، ولی ممکن نیست کـه عـارف باشد و زاهد و عابد نباشد.

توضیح مطلب این است که میان زاهد و عابد، عمـوم و خصـوص مـن وجه است؛ ممکن است فردی زاهد باشد و عابد نباشـد و یـا عابـد باشـد و زاهد نباشد و یا هم عابد باشد و هم زاهد چنانکه همه اینهـا واضـح اسـت. ولی میان هریک از زاهد و عابد با عارف، عمـوم و خصـوص مطلـق اسـت؛ یعنی هر عارفی زاهد و عابد هست ولی هر زاهد و یا عابدی عارف نیست.

البته در قسمت بعد گفته خواهد شد که زهد عارف با زهد غیـر عـارف دو فلسفه دارد. فلسفه زهد زاهدِ غیرعارف یـک چیـز اسـت و فلسـفه زهـد زاهدِ عارف چیز دیگر است، همچنان که فلسـفه عبـادت عـارف یـک چیـز است و فلسفه عبادت غیرعارف چیز دیگر است، بلکـه روح و ماهیـت زهـد عارف و عبادت عارف با روحو ماهیـت زهـد و عبـادت غیرعـارف متفـاوت است.

الزهد عند غیرالعارف معاملة ما کأنه یشـتری بمتـاع الـدنیا متـاع الآخرة، و عندالعارف تنزّه ما عمّا یشغل سرّه عن الحـق و تکبّـر

علی کل شیء غیرالحق. و العبادة عند غیرالعارف معاملة ما کأنه یعمل فی الدنیا لاجرة یأخذها فی الآخرة هی الاجر و الثواب، و عند العارف ریاضة ما لهممه و قوی نفسه المتوهّمة و المتخیّلة لیجرّها بالتعوید عن جناب الغرور الی جناب الحق.

زهد غیرعارف نوعی داد و ستد است، گویی کالای دنیا را می‌دهد که کالای آخرت را بگیرد. اما زهد عارف، نوعی پاکیزه نگه داشتن دل است از هرچه دل را از خدا باز دارد. عبادت غیرعارف نیز نوعی معامله است از قبیل کار کردن برای مزد گرفتن، گویی در دنیا مزدوری می‌کند که در آخرت مزد خویش را که همان اجر و ثواب‌هاست دریافت کند. اما عبادت عارف، نوعی تمرین و ورزش روح برای انصراف از عالم غرور و توجه به ساحت حق است تا با تکرار این تمرین بدان سو کشیده شود.

هدف عارف

العارف یرید الحق الاول لا لشیء غیره و لا یؤثّر شیئاً علی عرفانه و تعبّده له فقط لأنه مستحقّ للعبادة و لأنها نسبة شریفة الیه لا لرغبة او رهبة.

عارف، حق (خدا) را می‌خواهد نه برای چیزی غیر حق و هیچ چیزی را بر معرفت حق ترجیح نمی‌دهد، و عبادتش حق را تنها، به خاطر این است که او شایسته عبادت است و بدان جهت است که عبادت رابطه‌ای است شریف فی حد ذاته نه به خاطر میل و طمع در چیزی یا ترس از چیزی.

مقصود این است که عارف از نظر هدف «موحّد» است، تنها خدا را می‌خواهد. ولکن او خدا را به واسطه نعمتهای دنیوی و یا اخروی‌اش نمی‌خواهد، زیرا اگر چنین باشد مطلوب بالذات او این نعمتهاست و خدا مقدمه و وسیله است، پس معبود و مطلوب حقیقی همان نعمتها هستند و در حقیقت معبود و مطلوب حقیقی نفس است، زیرا آن نعمتها را برای ارضای نفس می‌خواهد.

عارف هرچه را بخواهد به خاطر خدا می‌خواهد. او اگر نعمتهای خدا را می‌خواهد از آن جهت می‌خواهد که آن نعمتها از ناحیه اوست و عنایت اوست، کرامت و لطف اوست. پس غیر عارف، خدا را به خاطر نعمتهایش می‌خواهد و عارف نعمتهای خدا را به خاطر خدا می‌خواهد.

اینجا پرسشی پیش می‌آید که اگر عارف خدا را برای چیزی نمی‌خواهد پس چرا او را عبادت می‌کند؟ مگر نه این است که هر عبادتی برای منظوری است؟ شیخ پاسخ می‌دهد که هدف عارف و انگیزه عارف بر عبادت یکی از دو چیز است:

یکی شایستگی ذاتی معبود برای عبادت؛ یعنی از آن جهت او را عبادت می‌کند که او شایسته عبادت است، نظیر اینکه انسان کمالی در شخص یا شیئی می‌بیند و او را مدح و ستایش می‌کند. اگر بپرسند انگیزه تو از این ستایش چیست؟ این ستایش برای تو چه فایده‌ای دارد؟ می‌گوید: من به طمع فایده‌ای از این شخص یا از این شیء ستایش نکردم، فقط از آن جهت ستایش کردم که او را بحق لایق ستایش دیدم. همه تحسینهای قهرمانان در هر رشته‌ای از این قبیل است.

هدف دیگر عارف از عبادت، شایستگی خود عبادت یعنی شرافت و حسن ذاتی عبادت است. عبادت از آن جهت که نسبت و ارتباطی است میان بنده و خدا، کاری است در خور انجام دادن. پس لازم نیست که الزاماً

هر عبادتی به خاطر طمعی یا ترسی باشد.

جمله معروفی که از علی علیه السلام نقل شده است که: الهي ما عَبَدْتُكَ خَوْفاً مِنْ نارِكَ وَ لا طَمَعاً فى جَنَّتِكَ بَلْ وَجَدْتُكَ اهْلًا لِلْعِبادَةِ فَعَبَدْتُكَ[۱] عبادت به خاطر خاطر شایستگی معبود را بیان می‌کند.

عرفا روی این مطلب زیاد تکیه می‌کنند که اگر هدف و مطلوب انسان در زندگی و یا در خصوص عبادات، غیر از ذات حق چیزی باشد نوعی شرک است. عرفان صددرصد بر ضد این شرک است. در این زمینه سخنهای لطیف بسیارگفته‌اند. ما در اینجا به تمثیلی عالی و لطیف که سعدی در بوستان ضمن داستانی از محمود غزنوی و ایاز آورده است قناعت می‌کنیم:

یکی خرده بر شاه غزنین گرفت
که حسنی ندارد ایازای شگفت

گلی را که نه رنگ باشد نه بو
دریغ است سودای بلبل بر او

به محمود گفت این حکایت کسی
بپیچید ز اندیشه بر خود بسی

که عشق من‌ای خواجه بر خوی اوست
نه بر قدّ و بالای دلجوی اوست

شنیدم که در تنگنایی شتر
بیفتاد و بشکست صندوق دُر

به یغما ملک آستین برفشاند
وزآنجا به تعجیل مرکب براند

---

۱. [خدایا من تو را از ترس آتشت و یا به طمع بهشتت عبادت نکردم، بلکه تو را شایسته عبادت یافتم و عبادت کردم.]

سواران پی درّ و مرجان شدند
ز سلطان به یغما پریشان شدند
نماند از وُشاقان گردنفراز
کسی در قفای ملک جز ایاز
چو سلطان نظر کرد او را بدید
ز دیدار او همچو گل بشکفید
بگفتا که‌ای سنبلت پیچ پیچ
ز یغما چه آورده‌ای؟ گفت هیچ
من اندر قفای تو می‌تاختم
ز خدمت به نعمت نپرداختم

سعدی پس از آوردن این داستان، منظور اصلی خود را این‌طور بیان می‌کند:

گر از دوست چشمت به احسان اوست
تو در بند خویشی نه در بند دوست
خلاف طریقت بود کاولیا
تمنّا کنند از خدا جز خدا

اولین منزل

اول درجات حرکات العارفین ما یسمّونه هم الارادهٔ و هو ما یعتری المستبصر بالیقین البرهانی او الساکن النفس الی العقد الایمانی من الرغبهٔ فی اعتلاق العروهٔ الوثقی فیتحرک سرّه الی القدس لینال من روح الاتصال.

اولین منزل سیر و سلوک عارفان آن چیزی است که آنان آن را

«اراده» می‌نامند و آن عبارت است از نوعی شـوق و رغبـت کـه در اثر برهان یا تعبّـد و ایمـان در انسـان بـرای چنـگ زدن بـه دستگیره بااستحکام حقیقت پدید می‌آید، آنگاه روح و ضـمیر بـه جنبش می‌آید تا به اتصال به حقیقت دست یابد.

برای بیان اولین منزل سیر و سلوک که از یک نظر همه عرفان بالقوّه در آن موجود است، ناچاریم اندکی توضیح بدهیم.

عرفا اولًا به اصلی معتقدند که با این جمله بیان مـی‌کننـد: «النِّهایـاتُ هِیَ الرُّجوعُ اِلَی الْبِدایاتِ» پایانها بازگشت به آغازهاست. بدیهی اسـت کـه اگر بخواهد نهایت عین بدایت باشد دو فـرض ممکـن اسـت. یکـی اینکـه حرکت روی خط مستقیم باشد و شیء متحرک پس از آنکه به نقطه خاصی رسید تغییر جهت دهد و عیناً از همان راهی که آمـده اسـت بـاز گـردد. در فلسفه ثابت شده است که چنین تغییر جهتی مسـتلزم تخلّـل سـکون اسـت ولو غیر محسوس، بعلاوه این دو حرکت با یکدیگر متضاد می‌باشند. فـرض دوم این است که حرکت روی خطی منحنی باشد که همه فواصل آن خـط با یک نقطه معین برابر باشد، یعنی حرکت روی قوس دایره باشد.

بدیهی است که اگر حرکت روی دایره صورت گیـرد، طبعـاً بـه نقطـه مبدأ منتهی می‌شود. شیء متحرک در حرکت روی دایره، اول از نقطه مبـدأ دور می‌شود و به نقطه‌ای خواهد رسید که دورترین نقطه‌هـا از نقطـه مبـدأ است. آن نقطه همان نقطه‌ای است که اگر قطری در دایره ترسیم شـود از نقطه مبدأ، به همان نقطه خواهد رسید. و همینکه به آن نقطه برسد، بـدون آنکه سکونی متخلّل شود بازگشت به مبدأ (معاد) آغاز می‌شود.

عرفا مسیر حرکت از نقطه مبدأ تا دورترین نقطه را «قـوس نـزول» و مسیر از دورترین نقطه تا نقطه مبدأ را «قوس صـعود» مـی‌نامنـد. حرکـت

اشیاء از مبدأ تا دورترین نقطه یک فلسفه دارد. آن فلسفه به تعبیر فلاسفه اصل علّیت است و در تعبیر عرفا اصل تجلّی است. به هرحال حرکت اشیاء در قوس نزول مثل این است که از عقب رانده می‌شوند. ولی حرکت اشیاء از دورترین نقطه تا نقطه مبدأ فلسفه‌ای دیگر دارد. آن فلسفه اصل میل و عشق هر فرع به بازگشت به اصل و مبدأ خویش است، به عبارت دیگر اصل فرار هر جدا شده و تنها و غریب مانده به سوی وطن اصلی خودش است. عرفا معتقدند که این میل در تمام ذرات هستی و از آن جمله انسان هست ولی در انسان گاهی کامن و مخفی است. شواغل مانع فعالیت این حس است. در اثر یک سلسله تنبّهات، این میل باطنی ظهور می‌کند. ظهور و بروز همین میل است که از آن به «اراده» تعبیر می‌شود.

این اراده در حقیقت نوعی بیداری یک شعور خفته است. عبدالرزاق کاشانی در رساله اصطلاحات که در حاشیه شرح منازل السائرین چاپ شده است، در تعریف اراده می‌گوید:

> جمرة من نار المحبّة فی القلب المقتضیة لاجابة دواعی الحقیقة.
> اراده پاره آتشی است از آتش محبت که در دل می‌افتد و ایجاب می‌کند که انسان به بانگهای حقیقت پاسخ اجابت دهد.

خواجه عبداللّه انصاری در منازل السائرین در تعریف اراده می‌گوید:

> و هی الاجابة لدواعی الحقیقة طوعاً.
> اراده پاسخگویی (پاسخگویی عملی) است که انسان با آگاهی و اختیار به دواعی حقیقت می‌دهد.

نکته‌ای که لازم است یادآوری شود این است که اراده در اینجا اول منزل خوانده شده است؛ مقصود بعد از یک سلسله منازل دیگر است که آنها را بدایات و ابواب و معاملات و اخلاق می‌نامند. یعنی از آنجا که در اصطلاح عرفا «اصول» خوانده می‌شود و حالت عرفانی حقیقی پدید می‌آید، اراده اول منزل است.

مولوی اصل «النِّهایاتُ هِیَ الرُّجوعُ اِلَی الْبِدایات» را اینچنین بیان کرده است:

جزءها را رویها سوی کُل است ‌ ‌ ‌ ‌ بلبلان را عشق با روی گل است
آنچه از دریا، به دریا می‌رود ‌ ‌ ‌ ‌ از همانجا کآمد آنجا می‌رود
از سر کُه سیلهای تندرو ‌ ‌ ‌ ‌ وز تن ما جان عشق آمیز رو

مولوی در دیباچه مثنوی سخن خود را با دعوت به گوش فرا دادن به درد دلهای «نی» آغاز می‌کند که از جدایی و دور شدن از نیستان می‌نالد و شکایت می‌کند.

مولوی در حقیقت در اولین ابیات مثنوی اولین منزل عارف یعنی «اراده» به اصطلاح عرفا را طرح می‌کند که عبارت است از شوق و میل به بازگشت به اصل که توأم با احساس تنهایی و جدایی است. می‌گوید:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند ‌ ‌ ‌ ‌ از جداییها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند ‌ ‌ ‌ ‌ از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق ‌ ‌ ‌ ‌ تا بگویم شرح درد اشتیاق
هر که او مهجور ماند از اصل خویش ‌ ‌ ‌ ‌ باز جوید روزگار وصل خویش

مقصود بوعلی در عبارت بالا این است که «اراده» میل و اشتیاقی است که در انسان پدید می‌آید پس از احساس غربت و تنهایی و بی‌تکیه گاهی، برای چنگ زدن و متصل شدن به حقیقتی که دیگر با او نه احساس غربت و تنهایی است و نه احساس بی‌تکیه گاهی

تمرین و ریاضت

ثم انه لیحتاج الی الریاضة، و الریاضة متوجهة الی ثلثة اغراض: الاول تنحیة مادون الحق عن مستنّ الایثار، و الثانی تطویع النفس الامّارة للنفس المطمئنّة ... و الثالث تلطیف السرّ للتنبّه.

پس از این، نوبت عمل و تمرین و ریاضت می‌رسد. ریاضت متوجه سه هدف است: اول دور کردن ماسوی از سر راه، دوم رام ساختن نفس امّاره برای نفس مطمئنّه، سوم نرم و لطیف ساختن باطن برای آگاهی.

پس از مرحله اراده که آغاز پرواز است، مرحله تمرین و آمادگی می‌رسد. از این آمادگی با لغت «ریاضت» تعبیر شده است. در عرف امروز ما کلمه «ریاضت» مفهوم زجر دادن نفس را دارد. در بعضی مکتبها اساساً زجر دادن نفس و تعذیب آن اصالت دارد و لهذا قائل به زجر و تعذیب نفس هستند. نمونه‌اش را در جوکیهای هند می‌بینیم. ولی در اصطلاح بوعلی کلمه «ریاضت» مفهوم اصلی خود را دارد.

ریاضت در اصل لغت عرب به معنی تمرین و تعلیم کرّه اسب جوان نوسواری است که راه و رسم خوشراهی به آن یاد داده می‌شود. سپس در مورد ورزشهای بدنی انسانها به کار رفته است. در حال حاضر نیز در زبان

عربی به ورزش «ریاضة» می‌گویند و در اصطلاح عرفا به تمرین و آماده ساختن روح برای اشراق نور معرفت اطلاق می‌شود.

به هر حال ریاضت در اینجا تمرین و آماده ساختن روح است و متوجه سه هدف است. یکی از آن سه هدف مربوط به امور خارجی است، یعنی از بین بردن‌شواغل و موجبات غفلت. دوم مربوط است به انتظام قوای درونی و از بین بردن آشفتگیهای روحی که از آن به «رام ساختن نفس امّاره برای نفس مطمئنّه» تعبیر شده است. و سوم مربوط است به نوعی تغییرات کیفی در باطن روح که از آن به «تلطیف سرّ» تعبیر شده است.

و الاول یُعین علیه الزهد الحقیقی، و الثانی یُعین علیه عدة اشیاء: العبادة المشفوعة بالفکرة، ثم الالحان المستخدمة لقوی النفس الموقعه لما لحن به من الکلام موقع القبول من الاوهام، ثم نفس الکلام الواعظ من قائل زکیّ بعبارة بلیغة و نغمة رخیمة و سمت رشید، و اما الغرض الثالث فیُعین علیه الفکر اللطیف و العشق العفیف الذی یأمر فیه شمائل المعشوق لیس سلطان الشهوة.

زهد به هدف اول از سه هدف ریاضت کمک می‌کند (یعنی زهد سبب می‌شود که موانع و شواغل و موجبات غفلت از سر راه برداشته شود) و اما هدف دوم (یعنی رام شدن نفس امّاره برای نفس مطمئنّه و پیدایش انتظام در درون و برطرف شدن آشفتگیهای روانی) چند چیز است که به آن کمک می‌کند: یکی عبادت، به شرط آنکه با حضور قلب و تفکر توأم باشد. دیگر آواز خوش آهنگ مناسب با معانی روحانی که تمرکز ذهن ایجاد کند و سخنی را که با آن ادا می‌شود (مثلًا آیه قرآن که

تلاوت می‌شود و یا دعا و مناجاتی که قرائت می‌شود و یا شعر عرفانی که خوانده می‌شود) در قلب نفوذ دهد. سوم سخنی پندآموز که از گوینده‌ای پاکدل با بیانی فصیح و بلیغ و لحنی نرم و نافذ و هیئتی راهنمایانه شنیده شود. اما هدف سوم (یعنی نرم و لطیف و رقیق ساختن روح و بیرون کردن غلظتها و خشونتها از درون) آنچه به آن کمک می‌کند یکی اندیشه‌های لطیف و ظریف است (تصور معانی دقیق و اندیشه‌های نازک و رقیق موجب ظرافت و رقّت و لطافت روح می‌گردد)، دیگر عشق توأم با عفاف به شرط آنکه از نوع عشق نفسانی و روحی باشد نه عشق جسمی و شهوانی، و حسن و اعتدال شمائل معشوق حاکم باشد نه شهوت.

ثم انه اذا بلغت به الارادة و الریاضة حدّاً ما، عنت له خلسات من اطلاع نور الحق علیه لذیذة کأنها بروق تومض الیه ثم تخمد عنه و هو المسمی عندهم اوقاتاً ثم انه لیکثر علیه هذه الغواشی اذا امعن فی الارتیاض.

سپس هرگاه اراده و ریاضت به میزان معینی برسد پاره‌ای «خلسه» ها (رُبایشها) برایش پدید می‌آید، به این نحو که نوری بر قلبش طلوع می‌کند در حالی که سخت لذیذ است و به سرعت می‌گذرد، گویی برقی می‌جهد و خاموش می‌گردد. این حالات در اصطلاح عرفا «اوقات» نامیده می‌شوند و اگر در ریاضت پیش رود، این حالات فزونی می‌گیرد.

انه لیتوغّل فی ذلک حتی یغشاه فی غیر الارتیاض. فکلما لمح

شیئاً عاج منه الی جناب القدس یتذکر من امره امراً فغشیه غاش فیکاد یری الحق فی کل شیء.

عارف آنقدر در این کار پیش می‌رود تا آنجا که این حالات در غیر حالت ریاضت نیز گاه به گاه دست می‌دهد. بسا که یک نگاه مختصر به چیزی روحش را متذکر عالم قدس می‌کند و حالت به او دست می‌دهد. کار به جایی می‌رسد که نزدیک است خدا را در همه چیز ببیند.

و لعله الی هذا الحد یستعلی علیه غواشیه و یزول هو عن سکینته فیتنبّه جلیسه.

عارف تا وقتی که در این مرحله و این منزل است، این حالات که عارض می‌شود بر او غلبه می‌نماید و آرامش عادی او را بهم می‌زند. قهراً اگر کسی پهلویش نشسته باشد متوجه تغییر حالت وی می‌گردد.

ثم انه لتبلغ به الریاضة مبلغاً ینقلب وقته سکینة فیصیر المخطوف مألوفاً و الومیض شهاباً بیّناً و یحصل له معارفة مستقرة کأنها صحبة مستمرة و یستمتع فیها ببهجته، فاذا انقلب عنها انقلب حیران اسفاً.

سپس کار مجاهدت و ریاضت به آنجا می‌کشد که «وقت» تبدیل به «سکینه» می‌شود؛ یعنی آنچه گاه گاه بود و آرامش را بهم می‌زد، تدریجاًدر اثر تکرار و انس روح با آن، توأم با آرامش می‌گردد. آنچه قبلًا حالت بیگانه داشت و مانند یک «رُبایش» ظهور می‌کرد، تبدیل به امر مأنوس می‌شود. برق

جهنده تبدیل به شعله‌ای روشن می‌گردد. نوعی آشنایی ثابت برقرار می‌گردد. گویی او همیشه همنشین حق است. با بهجت و سرور از آن بهره‌مند می‌گردد. هرگاه آن حالت از او دور می‌شود، سخت ناراحت می‌گردد.

و لعله الی هذا الحد یظهر علیه ما به فاذا تغلغل فی هذه المعارفۀ قلّ ظهوره علیه فکان و هو غائب ظاهراً و هو ظاعن مقیماً.
شاید به این مرحله که عارف برسد، باز آثار حالات درونی (بهجت و یا تأسف) بر او ظاهر شود و اگر کسی نزدیک او باشد از روی علائم، آن حالات را احساس کند. اگر این آشنایی بیشتر و بیشتر شود، تدریجاً آثارش در ظاهر نمایان نمی‌گردد. وقتی که عارف به مرحله کاملتر برسد جمع مراتب می‌کند؛ در حالی که غایب و پنهان است از مردم (روحش در عالم دیگر است) در همان حال ظاهر است، و در حالی که کوچ کرده و به جای دیگر رفته نزد مردم مقیم است.

این جمله ما را به یاد جمله مولای متقیان می‌اندازد که در مخاطبه‌اش با کمیل بن زیاد راجع به اولیای حق که در همه عصرها هستند فرمود:

هَجَمَ بِهِمُ الْعِلْمُ عَلي حَقيقَةِ الْبَصيرَةِ وَ باشَروا روحَ الْيَقينِ وَ اسْتَلانوا مَا اسْتَوْعَرَهُ الْمُتْرَفونَ وَ انِسوا بِمَا اسْتَوْحَشَ مِنْهُ الْجاهِلونَ وَ صَحِبُوا الدُّنْيا بِابْدانٍ ارْواحُها مُعَلَقَّةٌ بِالْمَحَلِّ

الْاعْلی[1].

علم و معرفت توأم با بصیرتی حقیقی از درون قلب آنها بر آنها هجوم آورده است، روح یقین را لمس کرده‌اند، آنچه که بر اهل لذت سخت و دشوار است برای آنها رام و نرم است، و به آنچه جاهلان از آن وحشت دارند مأنوسند، با بدنهای خود با مردم محشور و مصاحبند در حالی که روحهای آنها به برترین جایگاهها پیوسته است.

و لعله الی هذا الحد انما یتیسّر له هذه المعارفهٔ احیاناً ثم یتدرّج الی ان یکون له متی شاء.

شاید تا عارف در این منزل است پیدایش این حالت برای او امری غیراختیاری باشد، ولی تدریجاً درجه به درجه بالا می‌رود تا آنجا که این حالت تحت ضبط و اختیار او در می‌آید.

ثم انه لیتقدم هذه الرتبهٔ، فلا یتوقف امره الی مشیئته بل کلما لاحظ شیئاً لاحظ غیره و ان لم تکن ملاحظته للاعتبار فیسنح له تعریج عن عالم الزور الی عالم الحق، مستقر به و یحتف حوله الغافلون.

سپس از این هم پیشتر می‌رود. کارش به جایی می‌رسد که دیدن حق متوقف بر خواست او نیست، زیرا هر وقت هرچه را می‌بیند پشت سرش خدا را می‌بیند هرچند او به نظر عبرت و تنبّه به اشیاء نگاه نکند. پس برایش انصراف از ماسوی اللّه و

---

۱. نهج البلاغه، حکمت ۱۴۷

توجه کلی به ذات حق پیدا می‌شود و خود را نزدیک می‌بیند، در حالی که مردمی که دور او هستند بکلی از حالت او غافلند.

فاذا عبر الریاضة الی النیل صار سرّه مرآة مجلوة محاذیاً بها شطر الحق و درت علیه اللذات العلی و فرح بنفسه لما بها من اثر الحق و کان له نظر الی الحق و نظر الی نفسه و کان بعد متردداً.

تا اینجا همه مربوط به مرحله ریاضت و مجاهده و سیر و سلوک بود، و اکنون عارف به مقصد رسیده است. در این حال ضمیر خویش را مانند آینه‌ای می‌بیند صاف و صیقلی که در آن حق نمایان شده است، و در این حال لذات معنوی به‌طور توصیف نشدنی بر او ریزش می‌کند. هنگامی که به خود می‌نگرد و وجود خویش را حقّانی و ربّانی می‌بیند، فرح و انبساط به وی دست می‌دهد. در این هنگام میان دو نظر مردّد است: نظری به حق و نظری به خود، مانند کسی که در آینه می‌نگرد گاهی در صورت منعکس در آینه دقیق می‌شود و گاهی در خود آینه که آن صورت را منعکس ساخته است.

ثم انه لیغیب عن نفسه فیلحظ جناب القدس فقط، و ان لحظ نفسه فمن حیث هی لاحظة لا من حیث هی بزینتها. و هناک یحق الوصول.

در مرحله بعد، خود عارف نیز از خودش پنهان می‌گردد، خدا را می‌بیند و بس. اگر خود را می‌بیند از آن جهت است که در هر ملاحظه‌ای، لحاظکننده نیز به نحوی دیده می‌شود، درست

مانند آینه که در حالی هم که توجه به صورت است و به آینه توجهی نیست باز نظر به صورت مستلزم نظر به آینه هست هرچند مستلزم توجه به او و دیدن کمالاتش نیست. در این مرحله است که عارف به حق واصل شده و سیر عارف از خلق به حق پایان یافته است.

□

این بود خلاصه‌ای از قسمتی از نمط نهم اشارات..

نکته‌ای که لازم است یادآوری شود این است که عرفا به چهار سیر معتقدند: سیر من الخلق الی الحق، سیر بالحق فی الحق، سیر من الحق الی الخلق بالحق، سیر فی الخلق بالحق.

اول از مخلوق است به خالق. سیر دوم در خود خالق است، یعنی در این مرحله با صفات و اسماء الهی آشنا می‌شود و بدانها متصف می‌گردد. در سفر سوم بار دیگر به سوی خلق باز می‌گردد بدون آنکه از حق جدا شود؛ یعنی در حالی که با خداست، به سوی خلق برای ارشاد و دستگیری و هدایت باز می‌گردد. سیر چهارم سفر در میان خلق است با حق. در این سیر، عارف با مردم و در میان مردم است و به تمشیت امور آنها می‌پردازد برای آنکه آنها را به سوی حق سوق دهد.

آنچه از اشارات بوعلی تلخیص کردیم مربوط به سفر اول از این چهار سفر بود. بوعلی راجع به سفر دوم هم اندکی بحث کرده است و ما لزومی نمی‌بینیم آنها را دنبال کنیم.

همچنان که خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات گفته است، بوعلی سفر اول عرفانی را در نُه مرحله بیان کرده است: سه مرحله مربوط است به مبدأ سفر، وسه مرحله مربوط است به عبور از مبدأ به منتهی، و سه مرحله دیگر مربوط است به مرحله وصول به مقصد. با تأمل در کلام شیخ

این نکته روشن می‌شود.

مقصود بوعلی از ریاضت که ترجمه‌اش «ورزش» است، همان تمرینها و مجاهدتهایی است که عارف انجام می‌دهد. این مجاهدتها زیاد است و عارف باید منازلی را در این خلال طی کند. بوعلی اینجا به اجمال گذراند، ولی عرفا به تفصیل در این باره بحث می‌کنند. از کتب عرفانی، آن تفصیلات را باید جستجو کرد.

درس دهم

اصطلاحات

در این درس ما می‌خواهیم به پاره‌ای از اصطلاحات عرفا اشاره کنیم. عرفا اصطلاحات زیادی دارند. بدون آشنایی با اصطلاحات آنها فهم مقاصد آنها غیرممکن است و احیاناً مفهومی ضد مقصود آنها را می‌رساند، و این از مختصات عرفان است.

هر علمی برای خود یک سلسله اصطلاحات دارد و چاره‌ای نیست. مفاهیم عرف عام برای تفهیم مقاصد علمی کافی نیست. ناچار در هر علمی الفاظ خاص با معانی خاص قراردادی میان اهل آن فن مصطلح می‌شود. عرفان نیز از این اصل مستثنی نیست.

علاوه بر این، عرفا نه تنها به دلیلی که در بالا گفته شد اصطلاحات مخصوص به خود دارند، آنها اصرار دارند که افراد غیر وارد در طریقت از مقاصد آنها آگاه نگردند، زیرا معانی عرفانی برای غیر عارف- لااقل به عقیده عرفا- قابل درک نیست. این است که عرفا تعمّد دارند در مکتوم

نگه‌داشتن مقاصد خود، برخلاف صاحبان علوم و فنون دیگر. لهذا اصطلاحات عرفا علاوه بر جنبه اصطلاحی، اندکی جنبه معمایی دارد و باید راز معما را به دست آورد.

گذشته از دو مطلب فوق، امر سومی احیاناً در کار است که کار را مشکلترمی‌کند و آن اینکه برخی عرفا- لااقل آنها که عرفای ملامتی خوانده می‌شوند- برای اینکه در مراحل سیر و سلوک تعیّنات را درهم بشکنند و به جای نام و افتخار برای خود ننگ در میان مردم درست کنند، در گفتارهای خود تعمّدی به ریای معکوس داشته‌اند؛ یعنی برعکس ریاکاران که بد هستند و می‌خواهند خود را خوب بنمایند، جو دارند و گندم می‌نمایانند، آنها می‌خواهند بین خود و خدا خوب باشند ولی مردم آنها را بد بدانند، می‌خواهند گندم داشته باشند و جو بنمایانند، تا به این وسیله مجال هرگونه خودنمایی و خودپرستی از نفس گرفته شود.

می‌گویند عرفای خراسان اکثر ملامتی بوده‌اند. برخی معتقدند که حافظ هم ملامتی است؛ مفهوم رندی، لاابالیگری، قلندری، قلّاشی و نظایر اینها همه به معنی بی اعتنایی به خلق است نه بی‌اعتنایی به خالق.

حافظ درباره تظاهر به موجبات بدنامی و نیک بودن در باطن، زیاد سخن گفته است. مثلًا:

گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن

شیخ صنعان خرقه رهن خانه خمّار داشت

اشاره به داستان معروف شیخ صنعان است

□

گر من از سرزنش مدعیان اندیشم

شیوه مستی و رندی نرود از پیشم

زهد رندان نوآموخته راهی به دهی است
من که رسوای جهانم چه صلاح اندیشم

□

به می‌پرستی از آن نقش خود بر آب زدم
که تا خراب کنم نقش خودپرستیدن

□

وقت آن شیرین قلندر خوش که در اطوار سیر
ذکر تسبیح مَلَک در حلقه زنّار داشت

ولی حافظ در جای دیگر، تظاهر به فسق را (ملامتیگری) مانند تظاهر به تقدّس (ریاکاری) محکوم کرده است

دلا دلالت خیرت کنم به راه نجات
مکن به فسق مباهات و زهد هم مفروش

مولوی در دفاع از ملامتیان می‌گوید:

هین ز بدنامان نباید ننگ داشت هوش بر اسرارشان باید گماشت
ای بسا زر که سیه تابش کنند تا شود ایمن ز تاراج و گزند

از جمله مسائلی که عرفا گفته‌اند و فقها آنها را تخطئه کرده‌اند، همین مسئله است. فقه اسلامی همان‌طور که ریا را محکوم می‌کند و آن را نوعی شرک می‌داند، ملامتیگری را نیز محکوم می‌سازد و می‌گوید مؤمن حق ندارد عِرض و شرافت اجتماعی خود را لکه‌دار سازد. بسیاری از خود عرفا نیز ملامتیگری را محکوم می‌کنند.

مقصود این است که روش ملامتیگری که در میان بعضی از عرفا معمول بوده سبب شده که آنها تعمّد خاصی در ارائه ضد مقاصد و ضد منویّات و ضد اهداف خود داشته باشند، و این کار فهم مقاصد آنها را مشکلتر می‌سازد.

ابوالقاسم قشیری که از پیشوایان اهل عرفان است در رساله قشیریه تصریح می‌کند که عرفا تعمّد دارند در ابهامگویی، زیرا نمی‌خواهند افراد غیر وارد از اطوار و حالات و مقاصد آنها آگاه شوند، زیرا برای غیروارد قابل فهم و درک نیست[۱].

اصطلاحات عرفا زیاد است. برخی مربوط است به عرفان نظری، یعنی به جهان بینی عرفانی و تفسیری که عرفان از هستی می‌نماید. این اصطلاحات شبیه اصطلاحات فلاسفه است و مستحدث است. محیی الدین عربی پدر همه یا بیشتر این اصطلاحات است، و فهم آنها هم بسیار دشوار است از قبیل: فیض اقدس، فیض مقدس، وجود منبسط، حق مخلوق به، حضرات خمس، مقام احدیّت، مقام واحدیّت، مقام غیب الغیوب و امثال اینها.

برخی دیگر مربوط است به عرفان عملی، یعنی به مراحل سیر و سلوک عرفانی. این اصطلاحات قهراً بیشتر مربوط به انسان است؛ شبیه مفاهیم روان شناسی یا اخلاقی است و در حقیقت نوعی خاص روان شناسی است، آنهم روان شناسی تجربی. به عقیده عرفا، فلاسفه یا روان شناسان یا علمای دین شناسی یا جامعه شناسان که عملًا وارد این وادیها نشده‌اند و این اطوار نفس را از نزدیک مشاهده و مطالعه نکرده‌اند حق ندارند در این مسائل قضاوت کنند، تا چه رسد به سایر طبقات.

این اصطلاحات برخلاف اصطلاحات عرفان نظری، قدیمی است؛ لااقل از قرن سوم یعنی از زمان ذوالنّون و بایزید و جنید سابقه دارد.

اینک ما بعضی از اصطلاحات را طبق آنچه قشیری و دیگران گفته‌اند می‌آوریم:

---

۱. رساله قشیریه، ص ۳۳

۱. وقت

در درس پیش این اصطلاح را از بوعلی نقل کردیم. اینک بیان خود عرفا را می‌آوریم. خلاصه آنچه قشیری گفته است این است که مفهوم وقت یک مفهوم نسبی و اضافی است. هر حالتی که عارض عارف شود، اقتضای رفتاری خاص دارد. آن حالت خاص از آن نظر که رفتاری خاص ایجاب می‌کند «وقت» آن عارف نامیده می‌شود. البته عارفی دیگر در همان حال ممکن است وقت دیگر داشته باشد و یا خود آن عارف در شرایط دیگر وقت دیگر خواهد داشت، و وقت دیگر رفتار و وظیفه‌ای دیگر ایجاب می‌کند.

عارف باید وقت شناس باشد، یعنی حالتی که از غیب بر او عارض شده است و وظیفه‌ای که در زمینه آن حالت دارد باید بشناسد، و هم عارف باید «وقت» را مغتنم بشمارد. لهذا گفته‌اند: عارف ابن الوقت است. مولوی می‌گوید:

صوفی ابن الوقت باشدای رفیق نیست فردا گفتن از شرط طریق

وقت مصطلح همان است که در اشعار عرفانی فارسی از آن به «دم» یا «عیش نقد» تعبیر کرده‌اند. مخصوصاً حافظ درباره عیش نقد و دم غنیمت شمردن زیاد سخن گفته است.

افراد ناوارد و یا مغرض که خواسته‌اند از حافظ توجیهی برای فسق و فجورهای خود بسازند، چنین گمان کرده و یا وانمود کرده‌اند که مقصود حافظ دعوت به لذت گرایی مادی و فراموش کردن آینده و عاقبت و خدا و فرداست، یعنی همان چیزی که اروپاییها آن را «اپیکوریسم» اصطلاح کرده‌اند.

مسئله دم غنیمت شمردن یا عیش نقد یکی از تکیه گاه‌های شعر حافظ است. شاید در حدود سی بار یا بیشتر بر این معنی تکیه شده است. بدیهی است نظر به اینکه در اشعار حافظ سنت عرفانیِ به رمز سخن گویی

وبه اصطلاح«امراز»وسمبولیک سخن گفتن زیادرعایت شده است،ظاهربسیاری ازاشعارموهِم همان معنی فاسد است ولی ماچندبیت که می‌تواندقرینه برای همه شمرده شوددراینجامی‌آوریم:

من اگر باده خورم ورنه چه کارم با کس
حافظ راز خود و عارف «وقت» خویشم

□

خیز تا خرقه صوفی به خرابات بریم
شطح و طامات به بازار خرافات بریم
شرممان باد ز پشمینه آلوده خویش
گر بدین فضل و هنر نام کرامات بریم
قدر «وقت» ار نشناسد دل و کاری نکند
بس خجالت که از این حاصل اوقات بریم

□

سحرگه رهروی در سرزمینی
همی گفت این معما با قرینی
که‌ای صوفی شراب آنگه شود صاف
که در شیشه بماند اربعینی[۱]
خدا زان خرقه بیزار است صد بار
که صد بت باشدش در آستینی
نمی‌بینم نشاط «عیش» در کس
نه درمان دلی نه درد دینی

---

۱. مَنْ اخْلَصَ لِلّهِ ارْبَعینَ صَباحاً جَرَتْ یَنابیعُ الْحِکْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلی لِسانِهِ– حدیث نبوی.

درونها تیره شد، باشد که از غیب
چراغی برکند خلوت نشینی
نه حافظ را حضور درس خلوت
نه دانشمند را علم الیقینی

اشعار دوپهلوی حافظ در این زمینه بسیار است، از آن جمله:

در عیش نقد کوش که چون آبخور نماند
آدم بهشت روضه دارالسلام را

قشیری می‌گوید: اینکه می‌گویند صوفی فرزند وقت خویش است، یعنی او همواره آنچه را که برایش در آن حال اولویّت دارد انجام می‌دهد، و گفته شده است: «اَلْوَقْتُ سَيْفٌ قاطِعٌ» یعنی وقت شمشیر بُرنده است. منظور این است که حکم وقت قاطع و برنده است، تخلّف از آن کُشنده است.

۲، ۳. حال و مقام

از اصطلاحات شایع عرفا اصطلاح حال و مقام است. آنچه بدون اختیار بر قلب عارف وارد می‌شود «حال» است، و آنچه او آن را تحصیل و کسب می‌کند «مقام» است. حال زودگذر است و مقام، باقی. گفته‌اند احوال مانند برقِ جهنده‌اند که زود خاموش می‌شوند.

حافظ:

برقی از منزل لیلی بدرخشید سحر
وه که با خرمن مجنون دل افکار چه کرد

سعدی:

یکی پرسید از آن گمگشته فرزند
که‌ای روشن روان پیر خردمند

ز مصـــرش بـــوی پیـــراهن شـــنیدی
چـــرا در چـــاه کنعـــانش ندیـــدی
بگفتا «حـال» مـا «بـرق» جهـان اسـت
دمـــی پیـــدا و دیگـــر دم نهـــان اســـت
گهـــی بـــر طـــارم اعلـــی نشـــینیم
گهـــی تـــا پشـــت پـــای خـــود نبینـــیم
اگـــر درویـــش در «حـــالی» بمانـــدی
ســـر و دســـت از دو عـــالم برفشـــاندی

در درسهای پیش، از نهج البلاغه این جمله‌ها را نقل کردیم:

قَدْ احْیا عَقْلَهُ وَ اماتَ نَفْسَـهُ، حَتّي دَقَّ جَلیلُـهُ وَ لَطُـفَ غَلیظُـهُ وَ «بَرَقَ لَهُ لامِعٌ کَثیرُ الْبَرْقِ» ....

عرفا آن برقهای جهنده را «لوائح» و «لوامع» و «طوالع» می‌نامند بـا اختلافی که در درجات و مراتب و میزان شدت و مدت بقای این درخششها هست.

۴، ۵. قبض و بسط

این دو کلمه نیز از نظر عرفا معنـی و مفهـوم خـاص دارد. «قـبض» یعنـی حالت گرفتگی روح عارف و «بسط» یعنـی حالـت شـکفتگی و بـازی روح. عرفا درباره قبض و بسط و علل آنها زیاد بحث کرده‌اند.

۶، ۷جمع و فرق

این دو کلمه نیز در استعمالات عرفا زیاد به کـار بـرده مـی‌شـود. قشـیری

می‌گوید: آنچه از ناحیه بنده است و بنده آن را تحصیل کرده است و لایق مقام بندگی است «فرق» نامیده می‌شود، و آنچه از ناحیه خداست از قبیل القائات «جمع» نامیده می‌شود.کسی که خدا او را بر طاعات و عباداتش واقف می‌کند، او در مقام فرق است و کسی که خداوند عنایات خود را به او می‌نمایاند در مقام جمع است.

حافظ:

به گوش هوش نیوش از من و به عشرت کوش
که این سخن سحر از هاتفم به گوش آمد
ز فکر «تفرقه» باز آی تا شوی «مجموع»
به حکم آنکه چو شد اهرمن، سروش آمد

۸، ۹. غیبت و حضور

غیبت یعنی حالت بی‌خبری از خلق که احیاناً به عارف دست می‌دهد. در آن حال، عارف از خود و اطراف خود بی‌خبر است. عارف از آن جهت از خود بی‌خبر می‌شود که حضورش در نزد پروردگار است، و زبان حالش این است:

نه آنچنان به تو مشغولم‌ای بهشتی روی
که یاد خویشتنم در ضمیر می‌آید

ممکن است در این حال یعنی حال حضور در نزد پروردگار و غیبت از خود و اطراف خود، حوادث مهمی در اطراف طرف رخ دهد و او آگاه نگردد.

عرفا در این زمینه قصه‌های افسانه مانندی نقل می‌کنند. قشیری می‌نویسد که آغاز کار ابوحفص حدّاد نیشابوری که منجر به ترک حرفه آهنگری گشت این شد که در دکانش نشسته و مشغول کارش بود، شخصی آیه‌ای از قرآن مجید تلاوت کرد، حالتی بر قلبش مستولی شد که از احساس خود «بی خبر» گشت، بدون توجه دست برد آهن گداخته را با

دستش از کوره خارج کرد، شاگردش فریاد کشید که چه می‌کنی؟ ابوحفص به خود آمد و از آن پس این شغل را رها کرد.

و هم او می‌نویسد: شبلی وارد بر جنید شد در حالی که همسر جنید نشسته بود. همسر جنید خواست حرکت کند و برود. جنید گفت: شبلی در حالی است که از تو بی خبر است، بنشین. همسر جنید نشست. جنید مدتی با شبلی سخن گفت تا کم کم شبلی شروع کرد به گریه. جنید به همسرش گفت: اکنون خود را مستور ساز که شبلی در حال به خود آمدن است.

حافظ:

چو هر «خبر» که شنیدم رهی به حیرت داشت
از این سپس من و ساقی و وضع «بی خبری»

ایضاً حافظ:

حضوری‌گر همی خواهی از او غایب مشو حافظ
مَتی ما تَلْقَ مَنْ تَهْوی دَعِ الدُّنْیا وَ اهْمِلْها

عرفا حالی را که به اولیاء اللّٰه در حال نماز دست می‌داد که از خود و اطراف خود بکلی بی‌خبر می‌ماندند، به همین نحو تفسیر می‌کنند. بعداً خواهیم گفت که چیزی از «غیبت» بالاتر هم هست، و آنچه در اولیاء اللّٰه بوده است از آن قبیل است

۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳. ذوق، شُرب، رَی، سُکر

ذوق یعنی چشیدن. عرفا معتقدند که اطلاع علمی به چیزی جاذبه و کشش ندارد. شوق و انجذاب فرع بر چشیدن است. بوعلی در اواخر نمط هشتم اشارات به مناسبتی همین مطلب را یادآوری می‌کند و «عَنین» را مثال می‌آورد، می‌گوید: عنین چون فاقد غریزه جنسی است و آن لذت را نچشیده است، هر مقدار آن لذت برایش توصیف شود اشتیاقی در او پدید

نمی‌آید.

پس ذوق، چشیدن لذت است. ذوق عرفانی یعنی درک حضوری لذات حاصل از تجلّیات و مکاشفات. چشیدن ابتدایی «ذوق» است، ادامه یافتن آن «شرب نوشیدن» است و سرخوش شدن «سُکر» است، پر شدن از آن «ری سیراب شدن» است.

عرفا معتقدند آنچه از ذوق دست می‌دهد تساکر است نه سکر، و آنچه از شرب دست می‌دهد سکر است، ولی حالت حاصل از پر شدن، به خود آمدن (صَحو) است.

در کلمات عرفا به همین مناسبت سخن از میو شراب زیاد آمده است.

۱۴، ۱۵، ۱۶. محو، مَحق، صَحو

در کلمات عرفا سخن از محو و صحو نیز بسیار آمده است. مقصودشان از «محو» این است که عارف به جایی می‌رسد که محو در ذات حق می‌گردد و از خود فانی می‌شود؛ یعنی «من» در او محو می‌شود، او دیگر خود را مانند دیگران «من» درک نمی‌کند.

اگر محو شدن به حدی برسد که آثار «من» نیز محو شود «محق» نامیده می‌شود. محو و محق هر دو بالاتر از مقام غیبت است که قبلًا اشاره شد. محو و محق، فناست. ولی عارف ممکن است از حالت فنا به حالت بقا بازگردد اما نه به این معنی که تنزل کند در حالت اول، بلکه به این معنی که بقاء باللّه پیدا می‌کند. این حالت را که فوق حالت «محو» است «صحو» می‌نامند.

۱۷. خواطر

عرفا القائاتی را که بر قلب عارف وارد می‌شود «واردات» می‌خوانند. آن

واردات گاهی به صورت قبض یا بسط یا سرور یا حزن است و گـاهی بـه صورت کلام و خطاب است، یعنی احساس می‌کند که گویی کسـی از درون با او سخن می‌گوید. در این صورت آن واردات «خواطر» نامیده می‌شوند.

عرفا در باب خواطر سخنان زیـادی دارنـد، مـی‌گوینـد خـواطر گـاهی رحمانی است و گاهی شیطانی و گاهی نفسانی. یکی از خطرگاهها همـین خاطرات است. ممکن است در اثر انحراف و لغزش، شیطان بر انسان مسلط شود، همچنان که قرآن کریم می‌فرماید:

وَ انَّ الشَّیاطِینَ لَیوحونَ الی اوْلِیائِهِمْ[1].

می‌گویند همواره فرد کاملتر باید تشخیص دهـد کـه خـاطره رحمـانی است یا شیطانی. مقیاس اساسی این است که ببینیم آن خاطره به چه چیـز امر و نهی می‌کند؛ اگر امر و نهی‌اش برخلاف امر و نهی شریعت بود، قطعـاً شیطانی است.

هَلْ ا نَبِّئُکُمْ عَلي مَنْ تَنَزَّلُ الشَّیاطِینُ. تَنَزَّلُ عَلي کُلِّ افّاكٍ اثیمٍ[2].

۱۸، ۱۹، ۲۰. قلب، روح، سرّ

عرفا در مورد روان انسان گاهی «نفس» تعبیر می‌کنند و گاهی «قلب» و گاهی «روح» و گاهی «سرّ». تا وقتی که روان انسان اسیر و محکوم شهوات است «نفس» نامیده می‌شود، آنگاه که می‌رسد که محل معارف الهی قـرار

---

۱. انعام/ ۱۲۱

۲. شعراء/ ۲۲۱ و ۲۲۲

می‌گیرد «قلب» نامیده می‌شود، آنگاه که محبت الهی در او طلوع مـی‌کنـد «روح» خوانده می‌شود، و آنگاه که به مرحله شهود می‌رسد «سـرّ» نامیـده می‌شود. البته عرفا به مرتبه بالاتر از «سرّ» نیز قائلند که آنها را «خفـیّ» و «اخفی» می‌نامند.

بخش سوم

حکمت عملی

درس اول و دوم

تعریف حکمت نظری و حکمت عملی

حکمت و یا فلسفه را از قدیم به دو بخش تقسیم کرده‌اند: حکمت نظری و حکمت عملی.

ممکن است ابتدائاً پنداشته شود که حکمـت نظـری عبـارت اسـت از حکمتی که فقط باید آن را دانست، در عمل به کار نمی‌آید، مانند آگاهی بر احوال فلان ستاره دوردست که میلیونها سـال نـوری بـا مـا فاصـله دارد؛ و حکمت عملی عبارت است از آگاهی بر اموری که در عمل به کار مـی‌آیـد، مانند پزشکی یا حساب و هندسه. ولی این تصور، باطل است. معیار حکمت نظری و حکمت عملی چیز دیگر اسـت. شـاید آن کـه از همـه بهتـر آن را توضـیح داده اسـت بـوعلی در منطـق شـفا و در الهیـات شـفا و در کتـاب مباحثات است. ما فعلًـا در ایـن درسـها نمـی‌تـوانیم بـه توضـیح و نقـد آن بپردازیم.

آنچه در اینجا می‌توانیم به عنوان معیار برای حکمت نظری و حکمت عملی ذکر کنیم این است که حکمت نظری عبارت است از علم به احوال اشیاء آنچنان که اشیاء هستند یا خواهند بود. ولی حکمت عملی عبارت است از علم به اینکه افعال‌بشر[1] (افعال اختیاری او) چگونه و به چه چه منوال خوب است و باید باشد، و چگونه و به چه منوال بد است و نباید باشد[2]. مثلاً اینکه جهان از مبدئی علیم صادر شده است یا اینکه همه مرکّبات طبیعی به چند عنصر محدود منتهی می‌شوند و یا اینکه قاعده در ضرب یا تقسیم اعشاری چنین یا چنان است، جزء حکمت نظری است. اما اینکه:

مرد باید که در کشاکش دهر سنگ زیرین آسیا باشد

جزء حکمت عملی است.

در یک کلام: حکمت نظری از «هست» ها و «است» ها سخن می‌گوید و حکمت عملی از «باید» ها و «شاید و نشاید» ها. مسائل حکمت نظری از نوع جمله‌های خبریه است و مسائل حکمت عملی از نوع جمله‌های انشائیه.

حکمت عملی عبارت است از علم به تکالیف و وظایف انسان؛ یعنی چنین فرض شده که انسان یک سلسله تکالیف و وظایف دارد نه از ناحیه قانون، اعم از قانون الهی یا بشری- که آن داستان دیگری است- بلکه از ناحیه خرد محض آدمی.

---

۱. البته بحث دیگری درباره نظام احسن هست که آیا آنچه هست و جریان می‌یابد آنچنان است که باید، و افضل و علی احسن و اکمل ما یُمکن است یا نه؟ ولی آن بحث، خود، حکمت نظری است نه عملی.

۲. در مقاله ششم اصول فلسفه، بحث از خود «باید» ها شده است ولی بحث از چگونه باید و افضل و اکمل افعال در آن مقاله- که شأن عقل عملی و حکمت است- نشده است.

پس کسانی که به حکمت عملی قائلند، معتقدند که انسان یک سلسله تکالیف و وظایف دارد که همانها حکمتهای عملی است و عقل و خرد می‌تواند آنها را کشف نماید[۱].

حکمت نظری منقسم است به الهیات و ریاضیات و طبیعیات، علیهذا حوزه بسیار وسیعی دارد، اکثریت قریب به اتفاق علوم بشری را فرا می‌گیرد. ولی حکمت عملی منقسم می‌شود به اخلاق، تدبیر منزل، سیاست جامعه. چنانکه می‌بینیم حکمت عملی محدود است به علوم انسانی، البته نه همه علوم انسانی بلکه پاره‌ای از آنها.

حکمت عملی از جنبه‌های مختلف محدود است: اولًا محدود است به انسان،شامل غیر انسان نمی‌شود. ثانیاً مربوط است به افعال اختیاری انسان، پس شامل کارهای غیر اختیاری بدنی یا روحی- که در قلمرو پزشکی و فیزیولوژی و روان شناسی است- نمی‌شود. ثالثاً مربوط است به «باید» های افعال اختیاری انسان که باید چگونه باشد و چگونه نباشد. از این رو با نیروی عقل از دستگاه ادراکی و با نیروی اراده از دستگاه اجرایی سروکار دارد، نه با خیال (از دستگاه ادراکی) و میل (از دستگاه اجرایی). از این رو بحث درباره اختیار انسان و مقدمات عمل اختیاری که چه مقدماتی رخ می‌دهد تا فعل اختیاری انسان صورت گیرد، و یا بحث درباره ماهیت اختیار که چیست و آیا انسان مجبور است یا مختار، از حوزه حکمت عملی خارج است و مربوط است به روان شناسی یا فلسفه. رابعاً حکمت عملی درباره همه «باید» ها بحث نمی‌کند، بلکه درباره آن عده از «باید» ها بحث می‌کند که «باید» های نوعی و کلی و مطلق و انسانی است نه «باید»های فردی و نسبی.

---

۱. بلکه خود عقل، حاکم نیز هست؛ حاکم، قوه دیگر نیست.

اکنون لازم است درباره قسمت اخیر توضیحی بدهم. هرکار اختیاری که انسان انجام می‌دهد، یک سلسله مقدمات دارد: اولًا باید تصوری از آن داشته باشد. ثانیاً باید میل او به آن کار و یا ترس او از نکردن آن کار در او پیدا شود. ثالثاً باید نوعی حکم و قضاوت و تصدیق در مورد مفید بودن یا فایده بودن آن داشته باشد. رابعاً باید نوعی حکم انشائی درباره آن داشته باشد که «باید» آن کار را بکنم یا «نباید» آن را انجام دهم. خامساً اراده و تصمیم و یک جهت و یکدل شدن ضرورت دارد.

در این مقدمات بحثی نیست. تنها در مورد حکم تصدیقی (تصدیق به مفید بودن و یا فایده بودن) و حکم انشائی (باید و نباید) جای سخن هست که آیا واقعاً در مورد هر عمل اختیاری دو نوع حکم در ذهن صورت می‌گیرد: یکی از نوع تصدیق و قضاوت به مفید بودن و یکی از نوع «باید و نباید»، یا یک حکم بیشتر نیست؟ و اگر یک حکم در کار است، کدامیک از آندوست؟

حق این است که هر دو حکم صورت می‌گیرد. قدر مسلّم این است که حکم انشائی در کار هست. هرکسی هرکاری انجام می‌دهد، با خود می‌اندیشد که «باید» انجام دهم. حداقل این است که حکم می‌کند: اولی این است که انجام دهم. این «باید» ها و «نباید» ها به اعتبار مقصد و هدفی است که انسان از فعل اختیاری خود دارد؛ یعنی هر فعل اختیاری برای وصول به یک هدف و منظور و مقصد انجام می‌یابد. معنی «باید» و «نباید» ها این است که برای رسیدن به فلان مقصد، فلان‌عمل ضروری است پس آن عمل باید انجام گیرد؛ یعنی اگر مقصد و هدفی در کار نباشد «باید» هم در کار نیست.

در حقیقت همان‌طور که آنجا که انسانی می‌خواهد انسان دیگر را به کاری وادارد یا از کاری بازدارد به او امر یا نهی می‌کند، به توسط امر (باید) و

یا نهی (نباید) که انشاء می‌کند طرف مقابل را به سوی کاری سوق می‌دهد یا از آن کار باز می‌دارد، و او از این امر و نهی‌ها مقصدی دارد و این امر و نهی‌ها و اطاعت و امتثال‌ها وسیله رسیدن آمر و ناهی به مقصد خاص است، ذهن انسان نیز برای وصول به یک مقصد چاره‌ای ندارد از اینکه «باید» و یا «نباید» را واسطه حرکت به سوی آن مقصد قرار دهد.

علیهذا «باید» و «نباید» در همه کارهای اختیاری هست، اختصاص به کار خاص ندارد، و هر باید یا نبایدی هدف و مقصد خاصی از فاعل را توجیه می‌نماید. از این رو در افراد مختلف که دارای هدفهای مختلف و متضادند، بایدهای متضاد وجود پیدا می‌کند. مثلًا دو دشمن یا دو رقیب، هرکدام هدفی دارد مغایر با هدف دیگری و قهراً هرکدام بایدها و نبایدهایی در ذهن خود دارد مغایر با بایدها و نبایدهای آن فرد دیگر. هدف هریک از دو متخاصم، پیروزی خود و شکست طرف مقابل است. قهراً این یکی با خود می‌اندیشد من باید فلان امتیاز را ببرم و او نبرد، و آن دیگری برعکس می‌اندیشد که من باید ببرم نه او.

اینجاست که همه بایدها و نبایدها جزئی و فردی و نسبی و موقت از کار درمی‌آید. چون دیدگاهها و نظرگاهها مختلف است، بایدها و نبایدها تضاد و تزاحم پیدا می‌کنند.

مثلًا اگر دو نفر با یکدیگر مسابقه کشتی می‌دهند، شخص ثالث این‌طور قضاوت می‌کند که از نظر آقای «الف» باید چنین عملی صورت گیرد تا پیروز شود، اما از نظر آقای «ب» نباید بگذارد چنین عملی صورت گیرد بلکه باید فلان عمل دیگر صورت گیرد تا خودش پیروز شود. این گونه بایدها و نبایدها که همه فردی و جزئی و نسبی و موقت است، از قلمرو حکمت عملی خارج است.

اینجا مطلب دیگری در کار است و آن این است که آیا عقل و خرد

بشر یک نوع باید و نباید دیگر هم دارد که در آن نوع از بایدها و نبایدها دیدگاهها همه یکسان است، کلی است نه جزئی، مطلق است نه نسبی، و حتی دائم است نه موقت؟یا آنکه اساساً چنین بایدها و نبایدها وجود ندارد؟

چیزهایی که ارزش اخلاقی یا ارزش خانوادگی یا ارزش اجتماعی نامیده می‌شود- و یا لااقل می‌توان نامید- همه از این قبیل است. آیا چنین احکامی در وجدان بشر وجود دارد که باید راستگو و راسترو بود، باید نیکوکار و خدمتگزار بود، باید خیر عام را بر نفع خاص مقدّم داشت، باید سزای نیکی را نیکی داد، باید آزاد و آزاده و آزادیخواه بود، باید عادل و عدالت گستر بود، باید با ظلم و ظالم ستیزه کرد، باید شجاع و دلیر بود، باید بخشنده و ایثارگر بود، باید متقی و پارسا بود، و امثال اینها؟ مسلّماً اگر چنین احکامی در وجدان بشر وجود داشته باشد، دیگر فردی و نسبی نیست، عام است نه خاص، مطلق است نه نسبی، دائم است نه موقت. اگر منکر چنین احکام عام و مطلق بشویم، در حقیقت منکر حکمت عملی (عقلی و استدلالی) در برابر حکمت نظری (عقلی و استدلالی) هستیم. آنگاه باید برویم سراغ اخلاق تجربی که دیگر مفهوم خود را از دست خواهد داد. اما اگر این احکام عام و مشترک و مطلق را پذیرفتیم، پس حکمت عملی معنی و مفهوم دارد؛ یعنی همان‌طور که در حکمت نظری یک سلسله اصول اولیه داریم که مبادئ اوّلی تفکرات نظری ما هستند، در علوم عملی هم یک سلسله اصول اولیه کلی و مطلق داریم. اگر منکر چنین اصولی بشویم، دیگر سخن از ارزشهای اخلاقی و انسانی بی‌معنی است. البته ما بعداً درباره این مطلب بحث خواهیم کرد. تازه به این مرحله که برسیم، ناگزیر از تحلیل اصول حکمت عملی هستیم و سؤال دیگری برای ما مطرح می‌شود و آن این است که این احکام عام و مطلق بر چه

پایه‌ای استوار است؟ هرچند این بحث، بحث دقیق و عمیقی است ولی نظر به اهمیت فوق العاده آن، آن را مطرح می‌کنیم کـه دانشـجویان مـا از هـم اکنون با آن آشنا باشند. در اینجا سه گونه می‌توان نظر داد:

الف. این گونه احکام بـرخلاف احکـام جزئـی و نسـبی کـه مقدمـه و وسیله‌ای است برای انجام کاری که خود آن کار مقدمه‌ای است برای وصول به یک مقصد، در مورد کارهایی است که خود آن کارها مقصدند. مثلًا بایـد راستگو و راسترو بود، چرا؟ برای خود راستی؛ یعنی خود راستی حقیقتی است کمالی متناسب با ذات و فطرت انسان. به عبـارت دیگـر از آن جهـت بایـد راستگو و راسترو بود که خود راستی، کمال نفس و خیر و فضـیلت اسـت و ارزش بالذات دارد. به تعبیر دیگر در ذات راستی یک حسن معقـول و یـک زیبایی ذاتی وجود دارد. خود راستی، خیر و کمال نفس انسانی اسـت. دروغ مغایر جوهر انسانی است. و باز به تعبیر دیگر راستی خود، یک هدف انسانی است ولی هدف مشترک همه انسانها.

انسان راستی را برای خود راستی انتخاب می‌کند نه به منظـور دیگـر، ولی اتفاقاً و تصادفاً این کمال ذاتی فردی به سود جامعه انسانی هم هست. سود جامعه انسانی در این است که افراد به کمال لایق انسانی خود برسند. پس آنچه برای فرد خیر و کمال است، برای جامعه و در حقیقت برای افراد دیگر سود و فایده است. خیر و کمال فردی مستلزم سـود و نفـع اجتمـاعی است.

ب. نظریه دوم که می‌توان ابراز داشت این است که راستی و درسـتی و عدالت و امثال اینها، هرچند عام و مطلق‌اند ولی خود آنها هـدف نیسـتند. آنچه در مورد این گونه اندیشه‌های بشری هدف است خیر دیگـران اسـت، خواه این هدف آگاهانه باشد یا غیر آگاهانه. انسان بدون آنکه خود خواسـته باشد یا آگاه باشد، اجتماعی آفریده شده است. یعنـی انسـان دارای دو نـوع

هدف است و به دو نوع کار تمایل ذاتی دارد و از دو نوع کار لذت مـی‌بـرد: یکی کارهایی کـه او را بـه هـدفها و سـودها و کمالهـای فـردی خـودش می‌رساند. نوع دیگر کارهایی که نتیجه‌اش رسـیدن افـراد دیگـر اسـت بـه مقاصد و اهداف و نیازهای خودشان. پس انسان بالفطره به حسب ساختمان ذهنی و ساختمان تمایلات و عواطف و احساسات خود، هم در خدمت خـود است و هم در خدمت افراد دیگر. آنچه «حکمت عملی» نامیده می‌شـود، از نظر اینکه یک سلسله بایـدها بـرای وصـول بـه یـک سلسـله مقصـدها و هدفهاست، با سایر بایدها و نبایدها فرقی ندارد؛ فرقی که هسـت در ناحیـه هدفها و مقصدهای انسانی است. بعضی مقصدها و هدفها، غایـات کمـالی خود فردند و بعضی دیگر غایات کمالی افراد دیگر[1]. آنجا که به افراد دیگـر مربوط می‌شود، بایدها و نبایدها عام و مطلـق مـی‌گـردد و حکمـت عملـی است. مثلًا آنجا که من کاری را برای سیر شدن شکم خودم می‌کنم، کـاری است فردی و نسبی و مبتذل و حیوانی و بی‌ارزش. امـا آنجـا کـه کـاری را برای سیر شدن شکم انسانهای دیگر می‌کنم، کاری است کلی و متعـالی و انسانی و با ارزش. با اینکه مقصد به هرحال سیر شدن است و سـیر شـدن فی حدذاته یک امر عادی و مبتذل است، کارهـایی کـه بـرای سـیر شـدن انجام می‌گیرد اگر خصلت فردی داشته باشد: «من باید سـیر بشـوم» (کـه قهراً در هر انسانی به شکل خاص و به صورت جزئی و مخصوص به خـود او خواهد بود) کاری است مبتذل و عـادی، ولـی اگـر خصـلت کلـی داشـته

---

۱. به عبارت بهتر، متعلَّق بایدهای اخلاقی با متعلَّق سایر بایدها فی حدذاته و فی نفسه تفـاوتی ندارد. از این نظر مثلًا فرقی میان خوردن و خدمت نیست؛ تفاوت در وجـود لغیـره و اضـافی این افعال است که تا آنجا که به خود مربوط می‌شود، عادی است و آنجا که به غیـر مربـوط می‌شود، عالی است. از یک نظر ملاک اخلاقی بودن، برای غیر بودن اسـت و از یـک نظـر ملاک اخلاقی بودن، کلی بودن و برای انسان بودن است.

باشد: «دیگران باید سیر شوند» (قهراً این اندیشه در همه اذهان یکسان است) متعالی و مقدس و با ارزش است. علیهذا این اندیشه ارزش و قداست و تعالی خود را از ناحیه کلیت و عمومیت و اشتراک خود می‌گیرد.

ج. نظریه سوم این است که کارهای اخلاقی برخلاف نظریه اول، خودْ هدف نیستند بلکه هدف چیز دیگر است. هدف، خیر و کمال جامعه است که خود فرد نیز جزئی از آن است؛ یعنی جامعه به عنوان امری برون ذات و بیگانه هدف نیست، بلکه به عنوان یک «من» دیگر ماورای «من» فردی و زیست شناسی- که متعالی‌تر از «من» فردی و زیستی است- هدف است. اساساً- برخلاف نظریه دوم که می‌پنداشت دیگران به عنوان اموری برون ذات، هدف ارزشهای اخلاقی‌اند- امکان ندارد انسان یا هر موجود دیگر به سوی مقصدی حرکت کند که با خودش بیگانه باشد. هر حرکت همواره به سوی غایتی است که آن غایت در نهایت امر خود اوست. هر حرکت از خود ناقص به خود کامل است. هر حرکت از قوّه به فعلیت است، و قوّه و فعل مراتب حقیقت واحدند. جامعه هدف است ولی به عنوان امری درون ذات نه برون ذات.

توضیح مطلب این است که جامعه خود، یک حقیقت و واقعیت است نه یک امر اعتباری. ترکیب جامعه از افراد، ترکیب اعتباری نیست، ترکیب حقیقی است؛ یعنی افراد جامعه از نظر جسمانی هرچند اموری جدا و منفصل از یکدیگرند و وحدت واقعی ندارند، ولی از نظر روحی و فرهنگی در اثر یک سلسله تأثیر و تأثّرها یک وحدت واقعی پیدا می‌شود. به عبارت دیگر افراد جامعه از نظر «شخص» بودن کثرت دارند و وحدتی ندارند، ولی از نظر شخصیت داشتن به وحدت واقعی رسیده‌اند؛ از نظر «اندام» کثرت دارند و از نظر «وجدان» وحدت. به عبارت دیگر وجدان فرد یک جزء حقیقی از وجدان الکلّ است.

در حقیقت، هر فـردی دارای دو «مـن» و دو وجـدان و دو شخصـیت است و دو نوع احساس «من» در او وجـود دارد: یکـی «مـن» فـردی کـه محصول جنبه زیست شناسی و حیوانی اوست، و دیگر «من» اجتماعی کـه محصول جنبه جامعه شناسی و انسانی اوست. انسان در احساس یکی از دو «من»، خود را به عنوان یک فرد احساس می‌کند و در احسـاس آن «مـن» دیگر جامعه را احساس می‌کند، و در حقیقت این جامعه است کـه در وجـود این فرد خویشتن را احساس می‌کند و درک می‌نماید و به خود آگـاه اسـت. جامعه که در وجود فرد به خوداحساسی و خودآگاهی می‌رسد، قهـراً هـدفها دارد و یک سلسله اندیشه‌ها و باید و نبایدها متناسب با آن هدفها می‌سازد.

آنچه حکمت عملی نامیده می‌شود- که جنبه کلی و اشتراکی و دائم و مطلق دارد- اندیشه‌هایی است که «خود» اجتماعی بشر بـرای وصـول بـه کمالات و هدفهای خود می‌آفریند.

ملاک ارزش و قداست این اندیشه‌ها نسبت به اندیشـه‌هـای فـردی، وابسته به کل بودن آنهاست نه کلی بودن آنها. فرق میـان کـل و کلـی در منطق بیان شده است.

در این سه فرضیه‌ای که ما طرح کردیم، فرضیه اول مبتنی اسـت بـر دوگانگی شخصیت فردی انسان و دو درجه‌ای بودن آن؛ مبتنی بر این است که انسان یک حقیقت دومرتبه‌ای و دو درجه‌ای اسـت: مرتبـه‌ای خـاکی و حیوانی و دانی، و مرتبه‌ای دیگـر عِلـوی و ملکـوتی؛ دارای دو «مـن» و دو «خود». «خود» اصلی و واقعی انسـانی «خـود» ملکـوتی اوسـت. «خـود» خاکی تنها وسیله و مقدمه و مرکبی است برای خود ملکـوتی او. کارهـا تـا حدودی که صرفاً محدود می‌شود به «خود» خاکی او، عادی و مبتذل است و آنجا که با «خـود» متعـالی او سـروکار دارد و از انگیـزه‌هـای معنـوی او سرچشمه می‌گیرد و به عبـارت دیگـر از کرامـت ذاتـی انسـانی و الهـی او

سرچشمه می‌گیرد، ارزش و قداست و تعالی پیدا می‌کند و به تعبیر دیگر: ارزشهای اخلاقی همه یک سلسله کمالات نفسانی می‌باشند ولی کمالات عملی نه نظری، یعنی کمالاتی که به رابطه نفس با مادون خود یعنی بدن و زندگی اجتماعی مربوط می‌گردد، برخلاف کمالات نظری که به رابطه نفس با مافوق خود یعنی خدا و نظام کلی جهان مربوط می‌گردد.

آنچه از کلمات امثال بوعلی و صدرالمتألهین استفاده می‌شود، تقریباً این‌مطلب است.

فرضیه دوم مبتنی بر دوگانگی شخصیت انسان نیست، بلکه مبنی بر دوگانگی انگیزه‌های اوست؛ مبنی بر این است که برخی انگیزه‌های فردی در خدمت نیازهای فرد است و برخی دیگر در خدمت نیازهای دیگران؛ به عبارت دیگر در وجود هر فرد چیزی قرار داده شده که به نیازهای خود او به هیچ وجه مربوط نیست، بلکه به نیازهای دیگران مربوط است. از این جهت مثل این است که پستان و جهاز شیرسازی و شیردهی در وجود مادر قرار داده شده و حال آنکه این جهازات مورد نیاز فرزند است نه مادر.

فرضیه سوم مبنی بر دوگانگی شخصیت انسانی است ولی نه شخصیت خاکی و شخصیت مافوق خاکی، بلکه شخصیت فردی و زیست شناسی و طبیعی و شخصیت اجتماعی و فرهنگی و انسانی. انسان از آن جهت یک سلسله فعالیتهای ماورای فردی و شخصی را انجام می‌دهد و از آن جهت یک سلسله بایدها و نبایدها - که احیاناً بر ضد منافع خود فردی اوست - برایش مطرح است که علاوه بر «من» فردی و شخصی و زیست شناسی، دارای یک «خود» و یک «من» اجتماعی است.

«من» اجتماعی و شخصیت اجتماعی انسان نه طبیعی و زیستی است، نه فطری و الهی، بلکه اکتسابی و اجتماعی است و لازمه زندگی

جمعی است[۱].

ما در میان این سه نظریه، نظریه اول را ترجیح می‌دهیم. بحث بیشتر را به آینده موکول می‌کنیم. با همه اینها ممکن است گفته شود که بیان فوق جنبه کلیت و عمومیت احکام اخلاقی را توجیه می‌کند نه جنبه دوام یا اطلاق آنها را.

جواب این است که توجیه دوام و اطلاق مربوط است به نوعیت انسان که آیا انسان از نوعیت خود خارج می‌شود و یا تحولات، انسان را از نظر نوعی خارج نمی‌کند و کمال واقعی انسان در مسیر نوعیت اوست. جنبه اجتماعی نیز تابع نوعیت انسان است، یعنی نوعیت اجتماعی تابع نوعیت فردی است.

۱. به عبارت دیگر نظریه اول مدعی است که انسان دیدگاهی معنوی و ارزشی و معقول دارد، و نظریه دوم می‌گوید: انسان دیدگاهی غیری و یا کلی دارد، و نظریه سوم می‌گوید: انسان دیدگاهی اجتماعی و مجموعه‌ای و «کل» ی دارد.

درس سوم

علم اخلاق

در درسهای گذشته گفتیم که حکمت عملی منشعب می‌شود به سه شعبه: شعبه اخلاق، شعبه نظام خانوادگی، شعبه نظام اجتماعی. ما بحث خود را به اخلاق اختصاص می‌دهیم.

معمولاً در مورد اخلاق می‌گویند که عبارت است از علم چگونه زیستن یا علم چگونه باید زیست، یا می‌گویند: اخلاق می‌خواهد به انسان پاسخ بدهد که زندگی نیک برای انسان کدام است و آدمیان چگونه باید عمل کنند.

این تعریف برای اخلاق صحیح است به شرط آنکه به صورت مفاهیم کلی و مطلق در نظر بگیریم، یعنی به این صورت که انسان از آن جهت که انسان است چگونه باید زیست کند، و زندگی نیک برای انسان از آن جهت که انسان است کدام است؟

اما اگر به صورت فردی در نظر بگیریم که یک فرد از آن نظر که برای خودش می‌خواهد تصمیم بگیرد و بس- که عین این تصمیم را از دیگری جایز نمی‌شمارد- این تعریف صحیح نیست.

بعلاوه یک معنی و مفهوم دیگر در متن اخلاقی بودن یک کار مندرج است و آن اینکه چگونه باید زیست که با ارزش و مقدس و متعالی باشد؟ یعنی ارزش داشتن و برتر از فعل عادی بودن، جزء مفهوم فعل اخلاقی است.

از این رو برخی از مکتبها- که بعداً شرح خواهیم داد- هرچند مدعی سیستم اخلاقی هستند، سیستم اخلاقی ندارند. آن مکتبها درباره «چگونه باید زیست» سخن گفته‌اند، ولی ما قبلًا گفتیم همه بایدها را نمی‌توان جزء حکمت عملی- که اخلاق یک رکن اساسی آن است- به شمار آورد. در حقیقت آنچه مربوط به اخلاق است تنها این نیست که «چگونه باید زیست»، بلکه این است که «برای اینکه با ارزش و مقدس و متعالی زیست کرده باشیم چگونه باید زیست».

در اینجا یک ملاحظه دیگر هم هست که لازم است یادآوری شود و آن اینکه معمولًا می‌گویند اخلاق، دستور چگونه زیستن را در دو ناحیه به ما می‌دهد: یکی در ناحیه چگونه رفتار کردن و دیگر در ناحیه چگونه بودن. در حقیقت چگونه زیستن دو شعبه دارد: شعبه چگونه رفتار کردن و شعبه چگونه بودن. چگونه رفتار کردن مربوط می‌شود به اعمال انسان- که البته شامل گفتار هم می‌شود- که چگونه‌باید باشد، و چگونه بودن مربوط می‌شود به خویها و ملکات انسان که چگونه و به چه کیفیت باشد. در این بیان چنین فرض شده که به هرحال انسان یک چیستی و یک ماهیت دارد ماورای رفتارها و ماورای خویها و ملکاتش؛ اخلاق سروکار با ماهیت انسان ندارد.

ولی بنا بر نظریه اصالت وجود از یک طرف، و بالقوّه بودن و نامتعیّن بودن شخصیت انسانی انسان از طرف دیگر، و تأثیر رفتار در ساختن نوع خلق و خوی‌ها و نقش خلق و خوی‌ها در نحوه وجود انسان که چه نحوه وجود باشد، در حقیقت اخلاق تنها علم «چگونه زیستن» نیست، بلکه علم «چه بودن» هم هست.

معیار درستی و نادرستی در اخلاق

اینجا لازم است نکته‌ای روشن شود. آن نکته این است که در حکمت نظری- اعم از الهی و ریاضی و طبیعی- معیار مشخصی و منطق معینی برای کشف صحت و سقم نظریه‌ها وجود دارد. اگر استدلال، استدلالی قیاسی باشد مثل استدلالات علم الهی، معیارهای منطق صوری کافی است؛ یعنی اینکه صورت استدلال مطابق قواعد منطقی باشد و ماده استدلال از اصول مسلّم بدیهی اوّلی و یا محسوس و یا تجربی باشد. و اگر استدلال، استدلال تجربی باشد، خود آزمون عملی و عینی کافی است برای کشف صحت و سقم آن نظریه.

در حکمت عملی چطور؟ ممکن است گفته شود که مسائل حکمت عملی از هیچ یک از دو طریق فوق قابل اثبات نیست؛ نه از طریق قیاسی و منطقی و نه از طریق تجربی. اما از طریق قیاسی به دلیل اینکه مواد قیاس باید از بدیهیات اولیه و یا محسوسات و یا وجدانیات و یا مجرّبات باشد، در صورتی که حکمت عملی مربوط است به مفهوم خوب و بد و مفهوم خوب و بد از بایدها و نبایدها انتزاع می‌شود و بایدها و نبایدها تابع دوست داشتن‌ها و دوست نداشتن‌هاست و دوست داشتن و نداشتن در افراد یکسان نیست؛ مردم به حسب وضع شخصی و منافع شخصی هرکدام و هر دسته و یا هر طبقه و یا هر ملت و یا پیروان هر عقیده هدفها و خواسته‌های متفاوت

دارند و هر فرد یا گروهی چیزی را دوست می‌دارد. پس بایدها و نبایدها و قهراً خوبیها و بدیها کاملًا امور نسبی و ذهنی می‌باشند. پس معانی اخلاقی یک سلسله امور عینی نیست که قابل تجربه و یا قابل اثبات منطقی باشد. تجربه یا قیاس صرفاً در مورد امور عینی جریان دارند.

برتراند راسل از کسانی است که در فلسفه تحلیل منطقی خود به همین نتیجه رسیده است. وی در کتاب تاریخ فلسفه خود، ضمن تشریح نظریه افلاطون درباره «عدالت» و اعتراض معروف تراسیماخوس که: عدالت جز منافع اقویا نیست، می‌گوید:

> این نظر، مسئله اساسی اخلاق و سیاست را در بر دارد و آن این است که آیا برای تمیز دادن «خوب» از «بد» معیاری جز آنکه به کاربرنده این کلمات می‌خواهد وجود دارد؟ اگر چنین معیاری وجود نداشته باشد، بسیاری از نتایجی که تراسیماخوس گرفته است اجتناب ناپذیر به نظر می‌رسد. اما چگونه می‌توان گفت که چنین معیاری وجود دارد؟[۱]

و هم او می‌گوید:

> اختلاف میان افلاطون و تراسیماخوس حائز اهمیت بسیار است ...افلاطون می‌پندارد که می‌تواند اثبات کند که جمهوری مطلوب وی «خوب» است. یک نفر دموکرات که به عینیت اخلاق معتقد باشد ممکن است که بپندارد که می‌تواند اثبات

---

۱. تاریخ فلسفه غرب، ج ۱/ ص ۲۴۲

کند که جمهوری افلاطون «بد» است. اما کسی که موافق تراسیماخوس باشد خواهد گفت: بحث بر سر اثبات یا رد نیست؛ بحث فقط بر سر این است که آیا شما آن دولتی را که افلاطون آرزو می‌کند «دوست می‌دارید» یا نه؟ اگر دوست می‌دارید برای شما خوب است، اگر دوست نمی‌دارید برای شما بد است. اگر عده‌ای دوست بدارند و عده‌ای دوست ندارند، نمی‌توان به موجب «دلیل» حکم کرد، بلکه باید به زور متوسل شد، یا زور آشکار یا زور پنهان[۱]

خلاصه سخن راسل این است که مفهوم خوب و بد، بیان کننده رابطه میان شخص اندیشنده و شیء مورد جستجوست. اگر رابطه، رابطه دوست داشتن باشد آن شیء را «خوب» می‌خوانیم و اگر رابطه، رابطه نفرت داشتن باشد آن را «بد» می‌خوانیم و اگر نه دوست داشتن باشد و نه نفرت داشتن، آن شیء نه خوب است و نه بد.

و هرگاه یک معنی و یک مفهوم بر شیئی خاص از آن نظر صدق کند که اضافه و رابطه با شیء خاص دیگر دارد، آن معنی و مفهوم نمی‌تواند کلیت و اطلاق داشته باشد.

پاسخ راسل این است که اولًا باید ریشه دوست داشتن را به دست آوریم که چرا انسان چیزی را دوست می‌دارد و چرا چیزی را دوست نمی‌دارد. انسان چیزی را دوست می‌دارد که آن چیز برای حیات او– ولو از جنبه خاص– مفید و نافع باشد. به عبارت دیگر طبیعت همواره به سوی کمال خود می‌شتابد و برای اینکه انسان را در آنچه وسیله اختیار و اراده

---

۱. همان، ص ۲۴۴

صورت می‌گیرد وادار به کار و عمل نماید، شوق و علاقه و دوستی را در او تعبیه کرده است، همچنان که مفهوم «باید» و «نباید» و «خوب» و «بد» را تعبیه کرده است.

طبیعت همچنان که به سوی کمال فرد و مصلحت فرد می‌شتابد، به سوی کمال نوع و مصلحت نوع نیز می‌شتابد. اساساً کمال فرد در قسمتهایی، از کمال نوع مجزا نیست. در اموری که کمال نوع است و کمال فرد در کمال نوع است، قهراً نوعی دوست داشتن‌ها که همه افراد در آنها علی السویه هستند، در همه افراد به صورت یکسان وجود پیدا می‌کند. این دوست داشتن‌های متشابه و یکسان و کلی و مطلق، معیار خوبیها و بدیها هستند.

عدالت و سایر ارزشهای اخلاقی، همه اموری هستند که طبیعت از نظر مصالح نوع و کمال نوع به سوی آنها می‌شتابد و برای رسیدن به آنها از طریق عمل اختیاری، علاقه به این امور را در نفس همه افراد به وجود آورده و به موجب آن علاقه‌ها بایدها و نبایدها به صورت یک سلسله احکام انشائی در نفس به وجود می‌آید.

پس ضرورتی نیست برای اینکه معیاری کلی در اخلاق داشته باشیم، اینکه خوبی و بدی از قبیل سفیدی و سیاهی و یا کُره بودن و مکعب بودن اموری عینی‌باشند.

راسل به اصل «من دوست دارم برای خودم به عنوان یک فرد، آنهم فردی که فقط به منافع مادی و جسمانی می‌اندیشد» توجه کرده، اما به اصل «من دوست دارم برای خودم به عنوان فردی که کرامت والای روح خود را احساس می‌کند» یا اصل «من دوست دارم به عنوان فردی که مصالح کلی نوع را دوست می‌دارد» توجه نکرده است.

به عبارت دیگر راسل به حرکت طبیعت به سوی مصالح مادی فرد

توجه کرده اما به حرکت طبیعت به سوی مصالح عِلوی و روحی فرد و همچنین به حرکت طبیعت به سوی مصالح نوع توجه نکرده است.

راسل در آخر سخنانش مدعی می‌شود که اگر هم معیاری در کار باشد قطعاً عینی نخواهد بود. البته این سخن درستی است. اضافه می‌کند:

> این مسئله، مسئله دشواری است و من داعیه حل آن را ندارم[1].

در یک صفحه قبل از آن نیز گفته است:

> این یکی از آن مباحث فلسفی است که تاکنون دربـاره آن حکـم قطعی صادر نشده است[2].

---

۱. همان، ص ۲۴۵
۲. همان، ص ۲۴۴

درس چهارم

نظریه افلاطون

اکنون باید وارد نظریه‌ها در مورد اخلاق بشویم. گفتیم علم اخلاق یا فلسفه اخلاق می‌خواهد به این پرسش پاسخ بدهد که انسان چه رفتاری را پیشه کند که فضیلت است و بایسته است؟.

حکما و فلاسفه به این پرسش پاسخهای مختلف داده‌اند. این پاسخها اگرچه مختلف است، ولی غالباً متضاد و متناقض نیستند؛ یعنی غالباً هرکدام از این مکتبها به گوشه‌ای از آنچه انسان باید پیشه کند توجه کرده‌اند. این مطلب پس از توضیح نظریات مختلف در مکتبهای مختلف، روشن خواهد شد. بحث خود را از نظریه افلاطون شروع می‌کنیم.

افلاطون نظریه اخلاقی خویش را در ضمن نظریه اجتماعی‌اش بیان می‌کند. به عبارت دیگر افلاطون از شاخه سیاست مُدُن به شاخه اخلاق می‌رسد. او بحث خود را از عدالت اجتماعی آغاز ج می‌کندج و به عدالت

خلاقی و فردی منتهی می‌شود.

افلاطون معتقد است فقط سه چیز ارزش دارد: عدالت، زیبایی، حقیقت[1]، و مرجع این سه چیز را افلاطون به یک چیز می‌داند و آن «خیر» است. پس فقط یک چیز ارزش دارد و آن «خیر» است و آن چیزی که باید در پی آن بود «خیر» است و آن چیزی که در پی آن بودن، اخلاق است «خیر» است. لازم است مطلب را توضیح دهیم.

افلاطون عدالت اجتماعی را اینچنین تعریف کرده است:

> عدالت آن است که کسی آنچه حق اوست به دست بیاورد و کاری را در پیش گیرد که استعداد و شایستگی آن را داشته باشد[2].

درباره عدالت فردی می‌گوید:

> در فرد نیز عدالتْ نظام و انتظام مؤثر و منتِج است، هماهنگی قوای یک فرد انسانی است، به این معنی که هریک از قوا در جای خود قرار گیرد و هریک در رفتار و کردار انسان تشریک مساعی کند[3].

پس می‌بینیم که عدالت را (چه عدالت فردی و چه عدالت اجتماعی) به توازن و تناسب تعریف کرده است. توازن و تناسب یعنی زیبایی. پس

---

۱. تاریخ فلسفه ویل دورانت، ص ۳۴

۲. همان/ ص ۳۵

۳. همان/ ص ۳۵

بازگشت عدالت به زیبایی است.

از طرف دیگر زیبایی دو نوع است: محسوس و معقول. زیبایی محسوس مانند زیبایی یک گل یا زیبایی طاووس یا زیبایی یوسف. اما زیبایی معقول که با عقل قابل ادراک است نه با حس، مانند زیبایی راستی، زیبایی ادب، زیبایی تقوا، زیبایی ایثار و خدمت. زیبایی معقول همان است که از آن به «نیکی» یا «حسن عمل» یا «خیر اخلاقی» تعبیر می‌کنیم. زیبایی عدالت از نوع زیبایی معقول است نه محسوس. پس بازگشت عدالت به «خیر» و «نیکویی» است.

از طرف دیگر عدالت، ناموس اصلی جهان است. در همه نظام هستی، اصل عدالت و انتظام و تناسب به کار رفته است. جهان به عدل و تناسب برپاست. لهذا اگر کسی از عدالت تخطی کند و «اگر فردی از حد استعداد و قابلیت طبیعی خود پا فراتر گذاشت، می‌تواند برای مدت معینی امتیازات و منافعی تحصیل کند، ولی خداوندِ عدالت و انتقام ... او را تعقیب خواهد کرد ... طبیعت مانند راهنمای یک ارکستر است که با باتون مخوف خود هر سازی را که سر ناسازگاری داشته باشد به جای خود می‌نشاند و صدا و آهنگ طبیعی او را باز می‌گرداند.»[1]

علیهذا حقیقت عبارت است از درک عدالت جهانی و درک عدالت اخلاقی.

از نظر افلاطون، خیر (حتی خیر اخلاقی) حقیقتی است عینی مستقل از ذهن ما؛ یعنی مانند واقعیتهای ریاضی و طبیعی که قطع نظر از ذهن ما وجود دارد، خیر اخلاقی نیز وجود دارد؛ محصول رابطه ذهن ما با یک واقعیت خارجی نیست که امر نسبی باشد، بلکه وجود فی نفسه دارد و

۱. همان، ص ۳۵ و ۳۶

مطلق است. خیر که خود حقیقی است مستقل از ذهن ما، از نظر «شناخت» امری بدیهی نیست، بلکه نظری است؛ یعنی باید در تحصیل شناخت آن، با نیروی منطق و فلسفه کوشید. لهذا تنها فیلسوفان قادر به شناخت خیر می‌باشند.

خیر برای همه- اعم از زن و مرد، پیر و جوان، عالم و عامی، فرد و جامعه- یکی است. پس اخلاق برای همه یکی است و یک فرمول دارد.

برای عمل به خیر، شناختن آن کافی است. افلاطون و استادش سقراط معتقدند برای عمل به مقتضای خیر، شناختن آن کافی است؛ یعنی امکان ندارد که انسان کار نیک را بشناسد و تشخیص دهد و عمل نکند. علت عمل نکردن، جهالت است. پس‌برای مبارزه با فساد اخلاق، جهل را باید از بین برد و همان کافی است. از این رو سقراط معتقد است که سرمنشأ همه فضایل «حکمت» است، بلکه هر فضیلتی نوعی حکمت است. مثلًا «شجاعت» عبارت است از معرفت اینکه از چه باید ترسید و از چه نباید ترسید، «عفت» عبارت است از دانستن اینکه چه اندازه رعایت شهوات نفسانی بشود و چه اندازه جلوگیری شود، «عدالت» عبارت است از دانستن اصول و ضوابطی که باید در روابط با مردم رعایت شود[۱].

از نظر افلاطون اگر کسی فیلسوف بشود، جبراً و قطعاً خوب خواهد بود؛ محال است که کسی واقعاً فیلسوف باشد و فاقد اخلاق نیک باشد، چون بد بودن از نادانی است.

بر نظریه افلاطون ایرادهایی وارد کرده‌اند:

یکی اینکه افلاطون، خیر را یک امر واقعی و مستقل از ذهن انسان دانسته نظیر امور ریاضی و طبیعی؛ یعنی همان‌طور که دایره یا مثلث،

---

۱. سیر حکمت در اروپا، ج ۱، احوال سقراط

مستقل از ذهن ما وجود دارد و ذهن ما فقط آن را کشف می‌کند، خیر نیز حقیقتی است که قطع نظر از ذهن ما وجود دارد و ذهن ما آن را کشف می‌کند.

قبلًا گفتیم و بعد نیز خواهیم گفت که این مطلب قابل مناقشه است. گویی از نظر افلاطون، تفاوتی میان مسائل حکمت نظری و حکمت عملی نیست.

دیگر اینکه افلاطون به حکم اینکه خیر اخلاقی را مستقل از ذهن دانسته است، هر نوع نسبیتی را در اخلاق انکار کرده است. این مطلب نیز قابل مناقشه است و بعد درباره‌اش بحث خواهد شد.

سوم اینکه افلاطون مانند استادش سقراط، علم و حکمت و معرفت را برای اخلاقی بودن کافی دانسته است و حال آنکه معرفت و علم و حکمت به تنهایی کافی نیست. علاوه بر علم و معرفت، تربیت ضرورت دارد. تربیت یعنی ایجاد ملکات نفسانی موافق با مقتضای علم و حکمت. به عبارت دیگر افلاطون آموزش را برای نیک شدن کافی دانسته و حال آنکه پرورش هم در کنار آموزش ضرورت دارد.

این همان ایرادی است که ارسطو، شاگرد نامدار افلاطون، بر نظریه افلاطون و سقراط گرفته و خودش برخلاف آنها نظر داده است.

درس پنجم

نظریه ارسطو

ارسطو در باب اخلاق، نظریه «سعادت» را طرح کرده است. او مدعی است انسان طالب سعادت است نه خوبی (خیر) و به تعبیر بعضی[1]، از نظر ارسطو خوبی همان سعادت است.

هرچند تعریفی از ارسطو درباره سعادت ندیده‌ایم، اما می‌دانیم که سعادت عبارت است از بهره‌مند شدن حداکثر از خوشیهای ممکن و دوری گزیدن حداکثر از ناخوشیها و ناملایمات به قدر امکان. و البته خوشی و ناخوشی محدود به لذات و آلام جسمانی نیست، لذات و آلام عقلانی و روحانی بالاترین لذتها و آلام است.

آنچه انسان آرزو می‌کند و در جستجوی آن است، سعادت است نه

۱. تاریخ فلسفه غرب، ج ۱/ ص ۳۴۴

خیر و کمال.محال است که آدمی چیزی را که معتقد باشد ضد سعادت یعنی شقاوت و بدبختی است آرزو کند و در جستجوی آن باشد. لذت شرط سعادت است اما عین سعادت نیست، زیرا بسیاری از لذات به دنبال خود آلام بزرگتر می‌آورد و یا مانع لذات بیشتر و عمیق‌تر و یا بی‌شائبه‌تر می‌شود.

اکنون باید دید راه تحصیل سعادت چیست. علم اخلاق عبارت است از علم راه تحصیل سعادت.

ارسطو معتقد است:

> فضایل وسایلی هستند برای رسیدن به هدفی که سعادت باشد، چون هدف چیزی است که ما آن را آرزو می‌کنیم و وسیله چیزی است که درباره‌اش می‌اندیشیم و آن را برمی‌گزینیم. اعمال مربوط به وسیله باید انتخابی و اختیاری باشد. پس رعایت فضایل مربوط به وسیله است[۱]

ارسطو اخلاق را و در حقیقت راه وصول به سعادت را رعایت اعتدال و حد وسط می‌داند. می‌گوید: فضیلت یا اخلاق حد وسط میان افراط و تفریط است. او معتقد است هرحالت روحی یک حد معین دارد که کمتر از آن و یا بیشتر از آن‌رذیلت است و خود آن حد معین فضیلت است. مثلًا شجاعت که مربوط به قوّه غضبیّه است و هدف قوّه غضبیّه دفاع از نفس است حد وسط میان جُبن و تهوّر است، و عفت که مربوط به قوّه شهویّه است، حد وسط میان خُمود و شرَه است، و حکمت که مربوط به قوّه عاقله است حد

۱. همان، ص ۳۵۴

وسط میان جُربزه و بلاهت است، و همچنین سخاوت حد وسط میان بخل و اسراف است، تواضع و فروتنی حد وسط میان تکبر و تن به حقارت دادن است[۱].

ارسطو برخلاف افلاطون معتقد است که علم و معرفت برای تحصیل فضیلت شرط کافی نیست، علاوه بر آن باید نفس را به فضیلت تربیت کرد؛ یعنی باید در نفس ملکات فضایل را ایجاد نمود، باید کاری کرد که نفس به فضایل- که رعایت اعتدالها و حد وسطهاست- عادت کند و خو بگیرد، و این کار با تکرار عمل میسر می‌شود.

شک نیست که نظریه ارسطو جزئی از حقیقت را دارد، ولی شاید ایراد عمده‌ای که می‌توان بر نظریه اخلاقی ارسطو گرفت این است که ارسطو کار علم اخلاق را تنها تعیین بهترین راهها (یعنی راه وسط) برای وصول به مقصد که سعادت است دانسته است، یعنی ارسطو مقصد را تعیین شده دانسته است. اخلاق ارسطویی به انسان هدف نمی‌دهد، راه رسیدن به هدف را می‌نمایاند، و حال آنکه ممکن است گفته شود که یک مکتب اخلاقی وظیفه دارد که هدف انسان را هم مشخص کند، یعنی چنین نیست که انسان از نظر هدف نیازی به راهنمایی نداشته باشد.

بعلاوه در اخلاق ارسطویی از آن نظر که هدف را سعادت تعیین کرده است و فرض را بر این دانسته است که انسان دائماً در پی خوشبختی خویش است و باید بهترین راه وصول به خوشبختی را به او نشان داد، در حقیقت اساسی ترین عنصر اخلاق یعنی قداست را از اخلاق گرفته است. اخلاق، قداست خود را از راه نفی خودی و خودخواهی و به عبارت دیگر از

---

۱. برای تعیین حد وسطها و افراط و تفریطها در اخلاق، رجوع شود به کتاب جامع السعادات مرحوم حاج ملّا مهدی نراقی و به جلد اول المیزان.

راه بیرون آمدن از خودمحوری دارد، و حال آنکه در اخلاق ارسطویی این نظریه که تنها هدف سعادت است، بر گرد خودمحوری دور می‌زند.

برخی بر اخلاق ارسطویی ایراد دیگری گرفته‌اند[۱]؛ مدعی شده‌اند که همه اخلاق فاضله را نمی‌توان با معیار «حد وسط» توجیه کرد. مثلاً راستگویی حد وسط میان کدام افراط و تفریط است؟ راستگویی خوب است و دروغگویی که نقطه مقابل آن است (نه طرف افراط یا تفریط آن) بد است.

□

بعد از سقراط، علاوه بر مکتب فلسفی افلاطون و مکتب فلسفی ارسطو نحله‌های دیگر فلسفی نیز پدید آمد. این نحله‌ها هرکدام درباره مسائل منطقی و فلسفی و اخلاقی از خود نظریاتی دارند که به نام آنها معروف است. این نحله‌ها عبارت است از: کلبیون، شکاکان، اپیکوریان، رواقیان. ما بحث خود را از نظریه اخلاقی کلبیون آغاز می‌کنیم.

نظریه کلبیون

گروهی از فلاسفه را «کلبیون» می‌خوانند. این کلمه جمع «کلبی» و کلبی منسوب به کلب به معنی سگ است. این نام به مناسبتی به آنها داده شده که عن قریب توضیح خواهیم داد.

سردسته کلبیها مردی است به نام «دیوگنس» یا «دیوژن» که در کتب عربی از او به «دیوجانس» تعبیر می‌شود. این مکتب بیشتر به نام او شهرت دارد. ولی دیوژن استادی دارد به نام «انتیس تنس» که شاگرد سقراط بوده است. می‌گویند:

---

۱. برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱/ ص ۳۴۳

او تا پس از مرگ سقراط در محفل اشرافی شاگردان وی بسر می‌برد ... اما چون سالهای جوانی را پشت سر گذاشت ... دیگر جز خوبی صاف و ساده، هیچ چیز را نمی‌پذیرفت. با کارگران محشور شد و جامه آنان را به تن کرد. به زبانی که مردم درس نخوانده نیز بفهمند، در کوی و برزن به موعظه پرداخت. فلسفه‌های دقیق در نظرش بی‌ارزش بود. به بازگشت به طبیعت اعتقاد داشت و در این اعتقاد افراط می‌کرد. می‌گفت باید نه دولت وجود داشته باشد، نه مالکیت خصوصی، نه زناشویی، نه دین ... می‌گفت: ترجیح می‌دهم مجنون باشم و عیّاش نباشم[1].

دیوژن شاگرد انتیس تنس است. معتقد بود که از تمدن باید فرار کرد و در حقیقت می‌خواست در شیوه و روش زندگی مانند حیوانات زندگی کند، و درباره او نوشته‌اند که «برآن شد که همچون سگ زندگی کند»[2]. لغت «کلبی» اولین بار بر او اطلاق شد.

فلسفه کلبیان براساس شرّیت نسبی موجودات، یعنی براساس زیانبار بودن آنها برای انسان است. سعادت انسان را هرچه بیشتر در رهایی و آزادی و استغنای انسان از متاع دنیا می‌دانستند. فضیلت را تنها در یک چیز می‌دانستند و آن غنای نفس است، ولی غنای نفس را در این می‌دانستند که عملاً هم انسان خود را از کالاهای این جهان دور نگه دارد و جهان را عملاً رها سازد. در حقیقت شعار آنها را باید در این مصراع ناصرخسرو جست: رهایی‌ت باید، رها کن جهان را.

---

۱. همان، ص ۴۵۲
۲. همان، ص ۴۵۳

متقدّمان از کلبیان از قبیل انتیس تنس و دیوژن اگرچه سادگی و بی‌نیازی را توصیه می‌کردند، درستکاری را کنار ننهاده بودند، ولی متأخّران آنها نسبت به همه چیز لاقید و سهل انگار شده بودند حتی اصول درستکاری. بی اعتنایی به همه انسانها و همه اصول و همه عواطف را داخل در مفهوم استغنا و آزادگی کرده بودند. از مردم قرض می‌گرفتند و نمی‌دادند. با زبان، مردم را آزار می‌دادند. لهذا تدریجاً کلمه «کلبی» مفهوم سگ منشی به خود گرفت.

کلبیان روش اخلاقی و در حقیقت حکمت عملی خود را از سادگی آغاز کردند و تدریجاً به بی‌غمی و بی‌عاطفگی و متأثر نشدن در غم خویشان و دوستان کشید و بالاخره به رفتاری ددمنشانه در مورد دیگران منتهی شد.

در جوهر اخلاق کلبی تا آنجا که به استغنای نفس مربوط می‌شود، عنصری درست می‌توان یافت. ولی آنجا که به نام استغنای نفس، عواطف و احساسات لطیف انسانی نفی می‌شود و کم کم رفتارهای ضد عاطفی مجاز شمرده می‌شود و آنجا که از استغنای نفس به عنوان گریز از جامعه و مبارزه با تمدن تعبیر می‌شود، مسلّما عناصری نادرست در این مکتب راه یافته است.

مجموعاً فلسفه‌هایی از قبیل فلسفه اخلاقی کلبی در هر جامعه جای ج رخنه کند، مسلّماً لطمه عظیم وارد می‌آورد.

نظریه شکاکان

پیشرو این مکتب مردی است به نام «پیرهون» که مدتی در سپاه اسکندر خدمت کرده است. مکتب شک در حکمت عملی همان راهی را رفته است که در حکمت نظری رفته است. در حکمت نظری معتقد است هیچ اصلی

و هیچ مطلبی قابل اثبات نیست؛ نه به حس می‌توان اعتماد کرد و نه به عقل، زیرا هم حس خطا می‌کند و هم عقل. در حکمت عملی نیز معتقد است هیچ نوع عملی را بر عمل دیگر عقلًا نمی‌توان ترجیح داد. نمی‌توان اثبات کرد فلان عمل صواب است و فلان عمل خطا. مثلًا نمی‌توان واقعاً به دلیل عقل ثابت کرد که راستی بر دروغ، امانت بر خیانت، عدالت بر ستم ترجیح دارد.

فلسفه شک از نظر تأثیر عملی منجر به خودپرستی و خودپایی می‌شود، همچنان که برخی شکاکان صریحاً فتوا داده‌اند.

یکی از شکاکان به نام «کارنیادس» می‌گوید:

> هنگام شکستن کشتی، انسان ممکن است جان خود را به قیمت جان ضعیفتر از خود نجات دهد، و اگر چنین نکند احمق است ... اگر شما در حال فرار از دشمن فاتح، اسب خود را از دست داده باشید اما ببینید که همقطارتان زخمی بر اسبی سوار است، چه خواهید کرد؟ اگر صاحب عقل و منطق باشید او را از اسب به زیر می‌کشید و خود سوار می‌شوید، عدالت هرچه می‌خواهد بگوید[۱].

چنانکه ملاحظه می‌شود، اگر مقصود ما از اخلاق «چگونه زیستن» باشد، مکتب شکاکان صاحب نظریه است و آن اینکه: خوب و بد، باارزش و بی‌ارزش، مفهومهای خالی و لااقل غیرقابل اثباتند، پس آنچنان باید زیست که منافع خود را بهتر می‌توان حفظ کرد.

---

۱. همان، ص ۴۶۲

اما اگر مقصود ما از نظریه اخلاقی این باشد که چگونه باید زیست که مقدس و باارزش و متعالی باشد، مکتب اهـل شـک فاقـد نظریـه اخلاقـی است.

درس ششم

نظریه اپیکوریان

یکی از فلاسفه معروف یونان قدیم مردی است به نام «اپیکور». این مرد در سال ۳۴۲ پیش از میلاد یعنی شش سال پس از مرگ افلاطون، در آتن تولد یافته است.

او در حکمت نظری پیرو ذیمقراطیس و طرفدار آتمیسم است، گو اینکه گفته می‌شود خود معترف به دینی که از ذیمقراطیس دارد نیست؛ و در حکمت عملی لذتگراست، یعنی لذت را مساوی با خیر و خوبی می‌داند و وظیفه هرکس را تحصیل لذت و فرار از رنج می‌داند.

اپیکور لذاتی را که به دنبال خود رنج می‌آورند، سخت نکوهش می‌کند. به همین دلیل مخالف با عیّاشی و لذت پرستی به مفهوم دم غنیمت شماری است. ولی علی رغم نظریه او، در میان مردم گرایش به عیّاشی و دم غنیمت شماری به «اپیکوریسم» معروف شده است.

اپیکور لـذات را بـه متحـرک و سـاکن، و یـا فعـال و منفعـل تقسـیم می‌کند. مقصودش از لذات متحرک یا فعال لذاتی است کـه انسـان در اثـر گرایش و تحصیل چیزی به دست می‌آورد. این گونه لذات معمولًا ناشـی از یک درد است و به دنبال خود نیز درد و رنج و لااقل فرسـودگی و خسـتگی می‌آورد، مثل لذت غذا خوردن یا لذت جنسـی یـا لـذت جـاه و مقـام. ولـی لذت ساکن همان حالت آرامشی است که از نبودن رنج پدید مـی‌آیـد، مثـل لذت سلامت. اپیکور لذت ساکن را توصیه می‌کند نه لذت متحرک را. اپیکور همواره به سادگی توصیه مـی‌کنـد و از ایـن جهـت فلسـفه‌اش بـه فلسـفه کلبیون نزدیک می‌شود. می‌گوید:

> در حالی که به آب و نان روز می‌گذارم، تـنم از خوشـی سرشـار است و بر خوشیهای تجمل آمیـز آب دهـان مـی‌انـدازم، نـه بـه خاطر خـود آن خوشـیهابلکه بـه خـاطر سـختیهایی کـه در پـی دارند[1].

فلسفه اپیکور هرچند به نام فلسفه لـذت معـروف شـده اسـت ولـی در حقیقتْ این فلسفه، فلسفه ضد رنج است؛ یعنی او خیر و فضـیلت را در کـم کردن رنج می‌دانـد. بنـابراین اینکـه مـی‌گوینـد: او فضـیلت را در حـزم در جستجوی لذت می‌داند، باید گفت: او فضـیلت را در حـزم در کـاهش رنـج می‌داند.

اپیکور می‌گوید:

---

۱. تاریخ فلسفه غرب، ج ۱/ ص ۴۷۳

> بزرگترین خوبی حزم است. حزم حتـی از فلسـفه نیـز گرانبهـاتر است[۱].

در همه اینها توجه او به کاهش دادن رنجهاست. به همین دلیـل بـه هیچ وجه نباید فلسفه او را فلسفه عیّاشی و دم غنیمت شماری دانست.

اپیکور در مسئله لذت و یا به تعبیر صحیح‌تر در مسـئله دوری از رنـج، توجهش به لذات و آلام جسمانی است و بس. او به لـذات روحـی از قبیـل لذات حاصل از علم و تحقیق یا از خیر اخلاقی یا از عبادت عارفانه، توجه و بلکه آشنایی ندارد. او می‌گوید:

> اگر من لـذتهای چشـایی و لـذتهای عشـق و لـذتهای بینـایی و شنوایی را کنار بگذارم، دیگر نمی‌دانـم خـوبی را چگونـه تصـور کنم ... سرآغاز و سرچشمه همه خوبیها لذت شـکم اسـت؛ حتـی حکمت و فرهنـگ را بایـد راجـع بـه آن دانسـت ... لـذت روح عبارت است از تفکر درباره لـذتهای جسـم، و یگانـه امتیـاز آن بر لذتهای جسم این است که ما می‌توانیم به جـای تفکـر دربـاره رنج به تفکر درباره خوشی بپـردازیم. بـدین ترتیـب بـر لـذتهای روحی بیش از لذتهای جسمی تسلط داریم[۲].

این فلسفه مانند فلسفه کلبی یک فلسفه جامعـه گریـز و فردگراسـت، دعوت به گمنامی و گریز از اجتماع می‌کند، چون تنها به این وسـیله اسـت

---

۱. همان، ص ۴۷۷

۲. همان، ص ۴۷۵

که از پاره‌ای رنجها می‌توان در امان ماند.

در مجموع، در این فلسفه هیچ گونه ارزش معنوی و انسانی دیده نمی‌شود. فلسفه کلبی از این جهت بر این فلسفه ترجیح دارد که لااقل بر عنصر آزادگی و غنای نفس تکیه دارد، هرچند تعبیری نارسا از آن دارد و به افراط کشیده می‌شود. ولی در فلسفه اپیکور هیچ عنصر متعالی دیده نمی‌شود و لهذا به همان معنی که مکتب شک فاقد نظریه اخلاقی است، اپیکوریسم نیز فاقد نظریه اخلاقی است.

در باب فلسفه لذت از دو نظر می‌توان بحث کرد: یکی از نظر روان‌شناسی و یکی از نظر اخلاقی.

آنچه از نظر روان شناسی مطرح است این است که آیا محرک اصلی انسان در همه کارها و غایت نهایی انسان از هر فعالیتی، لذت و یا فرار از الم است یا نه؟بحث دلکشی است که فعلًا مجال بحث در آن نیست، و تحقیق این است که چنین نیست.

اما از جنبه اخلاقی، آنچه مطرح است این است که آیا خیر و خوبی و فضیلت مساوی است با لذت؟ و به عبارت دیگر آیا آنچه ارزش ذاتی دارد لذت است یا نه؟البته جواب این پرسش نیز منفی است.

این نکته را لازم است اضافه کنیم که نظر به اینکه در عصر ما اپیکوریسم به مفهوم عامیانه و مبتذلش عملًا رایج شده است، عده‌ای می‌خواهند برخی بزرگان اندیشه و فلسفه و عرفان را منسوب به این مکتب نمایند، مثلًا خیام و یا حافظ را؛ مدعی هستند که خیام و حتی حافظ مردانی لذت پرست، دم غنیمت شمار و لاابالی بوده‌اند. مخصوصاً درباره خیام عقیده بسیاری همین است.

آنچه مسلّم است این است که خیام ریاضیدان فیلسوف چنین نبوده و چنین نمی‌اندیشیده است. از ظاهر اشعار منسوب به خیام همان مطلب

پیدا شده است. ولی از نظر محققان جای بسی تردید است که اشعار معروف، متعلق به خیام ریاضیدان فیلسوف باشد. فرضاً هم این اشعار از او باشد، هرگز از زبان شعر نمی‌توان نظریه فلسفی شاعر را دریافت، خصوصاً که اخیراً رساله‌هایی از خیام به دست آمده و چاپ شده که اتفاقاً همان موضوعاتی را طرح کرده که در اشعار منسوب به او مطرح است، ولی آنها را آن گونه حل کرده است و پاسخ گفته که به قول‌خودش استادش بوعلی حل کرده است.

درباره حافظ، مطلب از این هم واضح‌تر است. آشنایی مختصر با زبان حافظ و یک مراجعه کامل به تمام دیوان حافظ و مقایسه اشعار او با یکدیگر که برخی مفسّر برخی دیگرند، مطلب را کاملًا روشن می‌کند.

درس هفتم

نظریه رواقیان

همزمان با اپیکوریسم، مکتبی دیگر تأسیس شد که به نام «مکتب رواقی» معروف است. مؤسس این مکتب مردی است به نام «زنون». زنونِ رواقی غیر زنون الیائی است. زنون الیائی در حدود دو قرن پیش از زنون رواقی می‌زیسته است. رواقیان از آن جهت رواقی خوانده شدند که زنون در یک رواق می‌نشسته و تدریس می‌کرده است.

رواقیان، کمتر یونانی هستند. رواقیان قدیم، سوری و رواقیان متأخّر رومی بوده‌اند. خود زنون اهل قبرس است.

رواقیان در برخی نظریات خود تحت تأثیر نظریات کلبیان می‌باشند ولی اساس نظریه‌شان در حکمت عملی، مستقل است. سقراط بیش از هر شخصیت دیگر مورد تقدیس رواقیان بوده است. راسل می‌گوید:

رفتار او (سقراط) هنگام محاکمه، سرپیچی‌اش از فرار، متانتش در برابر مرگ و این دعوی‌اش که ستمگر به خود بیش از ستمکش آسیب می‌رساند، همه با تعالیم رواقیان موافق بود. بی پروایی‌اش از سرما و گرما، سادگی‌اش در خوراک و پوشاک، و وارستگی کاملش از همه اسباب راحت جسم نیز با تعالیم رواقیان کاملًا موافق بود[۱].

گاهی اشتباه می‌شود و فلسفه رواقی همان فلسفه آکادمی افلاطونی پنداشته می‌شود و گمان می‌رود رواقیون همان اشراقیون و پیرو فلسفه افلاطون‌اند، و البته باید از این اشتباه جلوگیری شود.

فلسفه رواقی برخلاف فلسفه‌های کلبی و اپیکوری تاریخ طولانی تری دارد.می‌گویند «شروع فلسفه رواقی به منزله تحول و پیشرفت مذهب کلبی بود، و پایان آن صورتی از ایده آلیسم افلاطونی داشت. اما بیشتر دگرگونیهایی که رخ نمود، در نظریات مربوط به مابعدالطبیعه و در منطق رواقیان بود. نظریات اخلاقی آنان بالنسبه ثابت ماند.»[۲]

روح نظریه اخلاقی رواقیان این است که «فضیلت» عبارت است از اراده خوب، فقط اراده است که خوب یا بد است، فضیلت و رذیلت هردو در اراده جای دارند.

رواقیان اراده خوب را اراده‌ای می‌دانستند که نسبت به حوادث بیرونی تأثیرناپذیر باشد. در حقیقت آنها اراده خوب را عبارت از اراده نیرومند می‌دانستند؛ معتقد بودند که انسان با اراده‌ای تأثیرناپذیر می‌تواند آزاد

---

۱. تاریخ فلسفه غرب، ج ۱/ ص ۴۹۲

۲. کلیات فلسفه، تألیف پاپکین و استرول، ترجمه دکتر سیدجلال الدین مجتبوی، فصل علم اخلاق، ص ۳۰

بماند و مانند جزیره‌ای در قلب اقیانوسی متلاطم، ثابت و پابرجـا و مسـتقل به حیات خود ادامه دهد. می‌گفتند:

> اگـر انســان اراده‌ای نیـک داشــته باشـد و بتوانـد نسـبت بـه رویدادهای بیرونی بی‌اعتنا و سـهل گیـر بمانـد، وقـایع خـارجی نمی‌توانند شخصیت ذاتی او را تباه سازند[1].

در حقیقت از نظر رواقیان، رستگاری به شخصیت انسان بسـتگی دارد و شخصیت انسان به اراده او وابسته اسـت. رواقیـان اراده خـوب را اراده‌ای می‌دانستند که اولًا نیرومنـد و تأثیرناپـذیر باشـد و ثانیـاً موافـق بـا طبیعـت باشد.

اپیکتتوس که یکی از رواقیان سرشناس است، می‌گوید:

> اگر هریک از شما خود را از امور خارجی کنـار کشـد، بـه اراده خویش باز می‌گـردد و آن را بـا کوشـش و ریاضـت بـه پـیش می‌برد و اصلاح می‌کند، بدان سان که با طبیعـت سـازگار شـود و رفیع و آزاد و مختار و بی‌معارض و ثابت قـدم و معتـدل گـردد؛ و اگر آموخته باشد که آن کس که خواسـتار چیـزی یـا گریـزان از چیزی است کـه در حیطـه اقتـدار او نیسـت، هرگـز نخواهـد توانست ثابت قدم و آزاد باشد بلکه بالضروره باید بـا آنهـا تغیّـر پذیرد[2].

---

۱ همان، ص ۳۱

۲. همان، ص ۳۰ و ۳۱

در حقیقت، رواقیان آزادگی را در اراده خوب مـی‌داننـد و اراده خـوب– چنانکه گفتیم– مشروط به دو چیز اسـت: یکـی تأثیرناپـذیری از حـوادث و وقایع جهان، و دیگر توافق و سازگاری با طبیعت.

آنان معتقد بودند که خیر و شر بـودن حادثـه‌ای بـرای انسـان امـری مطلق نیست، به طرز تلقی انسان از او بستگی دارد. می‌گفتند:

> اشخاص دیگر، بر امور خارجی که بر تو مؤثرنـد اقتـدار دارنـد. آنان می‌توانند تو را به زندان افکننـد و تـو را شـکنجه دهنـد یـا می‌توانند تو را برده سازند. اما اگـر تـو اراده‌ای نیرومنـد داشـته باشی، آنها بر تو اقتداری نخواهند داشت[۱].

بدون شک، در فلسفه رواقی جزئی از حقیقـت وجـود دارد. نیرومنـدی اراده، آزادگی، شخصیت معنوی داشتن، جزئی از اخلاقی بودن اسـت. ولـی این فلسفه بیش از انـدازه بـه درون گراییـده است و در نتیجـه بـه نـوعی دستور بی‌اعتنایی و سهل انگاری می‌دهـد. اصـل سختکوشـی و مقابلـه بـا حوادث و تغییر آنها در جهت مراد و هدف، در این فلسفه مـورد توجـه قـرار نگرفته است. انسان در این جهان آفریده نشده است فقط برای اینکه حالت دفاعی به خود بگیرد و مصونیتی درونی در خود ایجاد کند که حوادث نتواند در او تأثیر نماید، و آفریده نشده است که صـرفاً آزاد بمانـد و بـرده و اسـیر جریانات واقع نشود، بلکه علاوه بر این باید مهـاجم و تغییـر دهنـده باشـد؛ یعنی آفریده شده است که خود را و جامعـه را و جهـان را در جهـت کمـال تغییر دهد.

---

۱. همان، ص ۳۱

ثانیاً این فلسفه بیش از اندازه فردگراست، تمام توجهش به فرد است، جنبه اجتماعی ندارد؛ یعنی هدف این فلسفه و این مکتب نجات دادن فرد است و بس. در این سیستم اخلاقی، عواطف باشکوه انسانی جای ندارد.

ثالثاً این فلسفه به نوعی مقاومت و نوعی رضا و تسلیم می‌خواند؛ مقاومت (البته مقاومت درونی) در برابر تأثیر حوادث (نه خود حوادث) و تسلیم در برابر آنچه به حکم طبیعت و یا تقدیر الهی چاره ناپذیر است. اراده خوب اراده‌ای است که از طرفی مقاوم باشد و از طرف دیگر با حوادث جبری و ضروری ستیزه بیهوده نکند.

ولی از نظر اخلاقی، این مقدار برای توجیه خوبی اراده کافی نیست. باید مقصدی خوب که خوبی خود را نه از ناحیه اراده ج بلکه ج از ناحیه دیگر داشته و بعلاوه آن مقصد، خوب فی نفسه باشد نه خوب برای من، و به عبارت دیگر مقصدی که خوب مطلق باشد نه خوب نسبی، در میان باشد.

اگر معنی اخلاق، دستورالعمل زندگی باشد به معنی اینکه هرکسی برای اینکه خوشتر و بهتر و نیرومندتر و با شخصیت‌تر زندگی کند باید آن دستورها را به کار بندد، دستورالعمل‌های رواقیون را می‌توان اخلاق شمرد. و اما اگر اخلاق را به معنی رفتار با فضیلت و قابل تقدیس و متعالی بدانیم، آنچه رواقیون گفته‌اند کافی نیست؛ زیرا آنچه رواقیون می‌گویند، خوب نسبی یعنی خوب برای همان فردی است که به کار می‌بندد، و حال آنکه قبلًا گفتیم که خیر و فضیلت آنگاه خیر و فضیلت است که نسبت به اشخاصْ متغیر نباشد.

اخلاق رواقی با اخلاق کلبی در بی‌اعتنایی و تأثیرناپذیری از حوادث اشتراک دارند. تفاوت در این است که اخلاق کلبی خوبی را در بی‌نیازی عملی و ترک همه چیز می‌داند و از همه چیز کناره می‌گیرد و سگ زیستی و حیوان زیستی را توصیه می‌نماید، ولی اخلاق رواقی توصیه به کناره‌گیری و

ترک عملی نمی‌کند؛ آنچه توصیه می‌کند بی‌تفاوت بودن در برابر اقبالها و ادبارهای حوادث است، نه گریز از آنها. لهذا رواقی مخالف بهره مندی از تمدن و مواهب حیات نیست؛ آنچه او مخالف آن است گرفتاری و اسارت به وسیله آنهاست.

کلبی مانند کسی است که از ترس گرفتاری به یک بیماری از محیط می‌گریزد و اما رواقی به جای گریز از محیط بیماری، در خود مصونیت طبی ایجاد می‌کند. اماهیچ کدام به مبارزه با بیماری دعوت نمی‌کنند.

□

قبلًا گفتیم که بعد از سقراط، علاوه بر مکتب افلاطون و مکتب ارسطو، چهار مکتب دیگر نیز به وجود آمد که هرکدام به نحوی ادامه ج مکتب ج سقراط به شمار می‌رفتند. هرکدام از این مکتبها در حقیقت شاخه‌ای از فلسفه سقراط را تعقیب می‌کردند. آن مکتبها عبارت است از: مکتب کلبیان، مکتب شکاکان، مکتب اپیکوریان و مکتب رواقیان.

از نظر تاریخی این مکتبها همه در زمانی به وجود آمده‌اند که دوره ادبار یونان بوده است، زیرا نظام دولت شهری یونان وسیله اسکندر از بین رفت و با نابودی اسکندر نوعی بی‌نظمی و اغتشاش و ناراحتی در زندگی مردم پدید آمد.

بسیاری از محققان را عقیده بر این است که این مکتبها همه عکس العمل‌های مختلفی است که فلاسفه به حکم قانون طبیعی در برابر آن مشکلات ابراز داشته‌اند، و در واقع همه این فلسفه‌ها فلسفه دلداری و تسلّی است.

می‌گویند: مردم می‌توانند به طرق گوناگون با بدبختی و ادبار سروکار داشته باشند، می‌توانند تسلیم آن شوند یا با آن بجنگند یا از آن بگریزند یا آن را بپذیرند.مطابق هریک از این رفتارها، یک نظریه اخلاقی وجود دارد

که آن را توجیه می‌کند.

مکتب کلبی مکتب فرار از زندگی است، مکتب رواقی مکتب مقاومت است اما مقاومت درونی، مکتب اپیکوریسم مکتب فرار از رنجها و پناه بردن به لذتهاست، و مکتب شک مکتب تزلزل معیارهاست که معمولاً به دنبال سختیها پدید می‌آید.

درس هشتم

نظریات جدید

در دوره قدیم، اعم از دوره اسلامی یا مسیحی یا هندی یا چینی و غیره، پاره‌ای نظریات اخلاقی هست که ما فعلًا از ذکر آنها خودداری می‌کنیم. مخصوصاً در نظر داریم فصل مشبعی درباره اخلاق اسلامی در آینده بحث کنیم.

ولی با اینکه اخلاق اسلامی از نظر تاریخی قدیم است، نظر به اینکه یک سیستم بسیار غنی و گسترده‌ای است، بهتر این است که اول لااقل قسمتی از نظریات اخلاقی جدید را توضیح دهیم و آخر کار به توضیح سیستم اخلاقی اسلامی بپردازیم. ما در اینجا نمی‌توانیم تمام نظریات جدید را در باب اخلاق بیاوریم. اگر بخواهیم به‌طور مختصر ذکر کنیم باز وقت ما کافی نیست. همچنان که از میان نظریات اخلاقی قدیم برخی را انتخاب کردیم، از میان نظریات اخلاقی جدید نیز برخی را انتخاب

می‌کنیم.

نظریه کانت

معروفترین نظریات اخلاقی جدید در دو قرن اخیر، نظریه کانت است. کانت در صدد تمیز فعل اخلاقی از فعل غیراخلاقی برمی‌آید و به این نتیجه می‌رسد که فعل انسان گاهی از روی اضطرار و ناگزیری است. مثلًا کسی که مواجه با دزد خطرناک شده است، مجبور است که پول خود را بدهد و اگر ندهد مجبور است عواقب خطرناک آن را تحمل نماید. این گونه رفتار، آزادانه نیست.

رفتاری که آزادانه و از روی اختیار باشد دوگونه است: یا ناشی از یک تمایل است و یا ناشی از احساس وظیفه و تکلیف است. اگر از یکی از تمایلات ناشی شده باشد، آن کار اخلاقی نیست؛ ولی اگر از احساس تکلیف ناشی شده باشد، اخلاقی است.

پس فعل انسان، ماهیت اخلاقی و یا غیراخلاقی بودن خود را از انگیزه‌اش کسب می‌کند؛ یعنی اگر اراده‌اش از انگیزه احساس تکلیف منبعث شده باشد، فعلش ماهیت اخلاقی دارد و اگر نه، نه. اخلاقی بودن یک کار هنگامی است که «تمایل» هیچ دخالتی نداشته باشد، بلکه جلو تمایل گرفته شود.

کانت می‌گوید:

> هیچ چیز را در دنیا و حتی خارج از آن نمی‌توان تصور کرد که بتوان آن را بدون قید و شرط نیک نامید، مگر خواست و اراده

نیک را[۱]

مقصود کانت از اراده نیک، اراده منبعث از احساس تکلیف است.

خلاصه نظریه کانت را اینچنین می‌توان تقریر کرد:

الف. ما میان کارها فرق می‌گذاریم؛ برخی را اخلاقی و برخی را غیراخلاقی و یا ضد اخلاقی تشخیص می‌دهیم. کار اخلاقی، باارزش و شایسته ستایش و تحسین است. کار ضد اخلاقی، ارزش منفی و پایین آورنده دارد و شایسته نکوهش و مذمت است. و کار غیراخلاقی نه شایسته تحسین است و نه شایسته ملامت، نه باارزش است نه ضد ارزش. مثلًا یک کاسب که از صبح تا غروب برای زندگی شخصی خود معامله می‌کند، اگر در بین ج کارج یک مشتری به جای ده تومان اشتباهاً صدتومان به او بدهد و برود، آن کاسب اگر به دنبال او برود و او را متوجه اشتباهش کند و بقیه پولش را به او بدهد، یک کار باارزش کرده است و اگر از غفلت او سوء استفاده کند و پول را برای خود بردارد یک کار ضد ارزش انجام داده است. اما کارهای عادی و معمولی روزانه او، نه باارزش است و نه ضد ارزش.

ب. کار باارزش آنگاه باارزش است که از روی اختیار و آزادی باشد، پس اگر از روی اجبار و اضطرار باشد فاقد ارزش است. مثلًا اگر کاسب مزبور از ترس پلیس پول را بدهد، ارزشی ندارد.

ج. کار باارزش که از روی اختیار و آزادی صورت گیرد، آنگاه باارزش است که از اراده نیک ناشی شده باشد، و اراده نیک اراده‌ای است که از انگیزه نیک پدید آمده باشد، و انگیزه نیک عبارت است از احساس تکلیف.

---

۱. کلیات فلسفه، ص ۵۸

د. مقصود از تکلیف چیست؟ مقصود از تکلیف فرمانی است که انسان از ضمیر خود می‌گیرد. ولی این فرمانها دوگونه‌اند؛ برخی مطلق‌اند و برخی مشروط. فرمان مشروط فرمانی است که ضمیر انسان به انسان درباره چیزی می‌دهد برای رسیدن به هدف، مثل اینکه فرمان می‌دهد: برای رسیدن به فلان شهر از فلان راه برو، یعنی اگر می‌خواهی به فلان مقصد برسی باید از فلان وسیله استفاده کنی. امر مشروط، ارشاد به یک «مصلحت» است، همچنان که انتخاب هر وسیله‌ای برای رسیدن به غایت خاصی مصلحت است. ولی امر مطلق امری است که مشروط به هیچ شرط نیست؛ فرمانی است که ضمیر می‌دهد به کاری نه به عنوان مصلحت و به عنوان وسیله و راهی برای وصول به هدف و غایتی، بلکه صرفاً به عنوان یک وظیفه و یک تکلیف و یک مسئولیت. پس مقصود از تکلیف عبارت است از فرمان بلاشرط ضمیر به کاری، و هرکاری که به خاطر احساس این تکلیف انجام گیرد آن کار اخلاقی است.

سخن کانت دو مرحله دارد. یک مرحله مربوط به علم النفس و روان شناسی است؛ یعنی باید قبول کنیم که ضمیر انسان دوگونه فرمان به انسان می‌دهد: مطلق و مشروط.

فرمانهای مشروط همانهاست که انسان را به تلاش معاش وا می‌دارد. فرمانهای مطلق فرمانهایی است که دستورهای اخلاقی صادر می‌کند. ضمیر انسان در آن قسمت که چنین فرمانهایی صادر می‌نماید «وجدان اخلاقی» نامیده می‌شود.

کانت نسبت به ضمیر آدمی از جنبه وجدان اخلاقی، سخت اعجاب دارد. می‌گوید:

دو چیز است که انسان را سخت به اعجاب می‌آورد: یکی

آسمان پرستاره‌ای که بالای سر ما قرار دارد و دیگر وجدانی که در درون ما جای دارد.

گویند همین جمله بر لوح قبر او حک شده است.

مرحله دوم مربوط به رفتار انسان است. انسان می‌تواند از فرمانهای مشروط ضمیرش اطاعت کند و در حقیقت از تمایلات و غرایز خود پیروی نماید، و می‌تواند از ضمیر اخلاقی خود که ماورای میلهاست اطاعت نماید که در این صورت رفتارش اخلاقی خواهد بود.

هـ . از کجا بفهمیم که فرمانی که از ضمیر خود دریافت می‌داریم، یک فرمان مطلق است نه مشروط؟ به عبارت دیگر معیار اینکه فرمانی که به ما رسیده الهام وجدان اخلاقی است یا ناشی از تمایلات است چیست؟

کانت معیارهایی بیان می‌کند. یکی اینکه نظر به اینکه کار اخلاقی با کار مصلحت آمیز دوتاست، فرمان اخلاقی کلی و عمومی است. کانت مدعی است که فرمان وجدان این است که:

بنا بر قاعده‌ای رفتار کن که به موجب آن در همان حال بتوانی بخواهی که‌آن قاعده یک قانون کلی گردد[1].

پس هر فرمانی که از ضمیر درباره امری یافتی، بیندیش و ببین آیا می‌خواهی این کار و این راه یک قاعده عمومی باشد، میان خود و دیگران در این جهت فرق نمی‌گذاری، پس آن یک دستور اخلاقی است. اما اگر دیدی آن را فقط برای خود می‌خواهی و نمی‌خواهی یک قاعده عمومی

---

۱. کلیات فلسفه، ص ۶۰

باشد، پس معلوم می‌شود که آن فرمان ناشی از یک تمایل شخصی است نه از احساس تکلیف.

معیار دیگر این است که:

> چنان رفتار کن که گویی انسانیت (نوع انسان) را، خواه در شخص خودت خواه در دیگری، در هر مورد همچون غایت می‌انگاری و نه به عنوان وسیله[1].

نظریه کانت تا حد زیادی دقیق است. در عین حال حاوی جزئی از حقیقت است نه تمام آن.

نظریه کانت تا آنجا که به وجود یک سلسله فرمانها و «باید» های غیرمشروط و کانون الهام بخش این فرمانها مربوط است صحیح است، ولی نواقصی دارد که ذیلًا توضیح می‌دهیم:

الف. کانت کوشش کرده که رفتارهای اخلاقی را ناشی از هیچ میلی نداند. این مطلب نمی‌تواند درست باشد. جای این پرسش است که آیا انجام دهنده تکلیف اخلاقی مایل به انجام تکلیف هست یا نه؟ اگر مایل نیست، آیا از انجام ندادن هراس دارد یا نه؟ و آیا ممکن است انسان فرمانی را اطاعت کند که نه مایل به اطاعت آن است و نه هراس از مخالفت آن دارد؟

ب. کانت مفهوم «خوبی» و «خیر» را از اخلاق حذف کرده است. او کار اخلاقی را کاری نمی‌داند که به دلیل خوبی ذاتی و خیر ذاتی‌اش انجام یافته باشد، بلکه کار اخلاقی را کاری می‌داند که تنها به دلیل احساس

---

۱. همان، ص ۶۱

تکلیف انجام یافته باشد. به تعبیر دیگر او خوبی را در اراده مـی‌دانـد نـه در مراد، و خوبی اراده را به انگیزه آن مربوط می‌کند که اگر از احساس تکلیـف انگیخته شده باشد خوب است واگرنه، نه.

از این رو فرمانهای اخلاقی کانت تا حد زیادی کورکورانه است. گویی وجدانی که کانت می‌شناسد، یک فرمانـده مسـتبد اسـت کـه بـدون دلیـل فرمان می‌دهد و بدون دلیل باید فرمان او را اطاعت کرد.

لهذا نظر کسانی که معتقدند هر فرمانی به دلیل تشخیص نوعی خوبی است، چیزی که هست خوبیها گاهی نسـبی و گـاهی مطلقنـد- چنانکـه در درسهای اول و دوم گفتیم- بر نظریه کانت ترجیح دارد.

ج. مطابق نظریه کانت اگر در کاری خیر عموم باشد و انسان به حکم عاطفه انسان دوستی و به حکم میل به خدمت، آن کار را انجام دهد نه بـه حکم یک تکلیف و یک مسئولیت، آن کارْ اخلاقـی نیسـت. همـان وجـدان اخلاقی که کانت آن را ستایش می‌کند، از قبول این مطلب ابا دارد.

د. به‌طور کلی هرکاری که زیر فشار الزام و تکلیف باشـد، هرچنـد آن الزام از درون خود انسان باشد، از آزادی انسان نسبت به آن کـار و قهـراً از جنبه اخلاقی بودنش می‌کاهد. اگر کاری نه به حکم احساس تکلیـف بلکـه به علت نیکی ذاتی آن کار و از روی کمال اختیار و انتخاب صـورت گیـرد، ماهیت اخلاقی بیشتری دارد[۱].

۱. [پیداست که بحث ادامه داشته است ولی استاد شهید فرصت تکمیل آن را نیافته‌اند.]

فهرست آیات قرآن کریم

□

فهرست احادیث

□

فهرست اشعار عربی

□

فهرست اشعار فارسی

□

فهرست اسامی اشخاص

فهرست اسامی کتب و مقالات

□